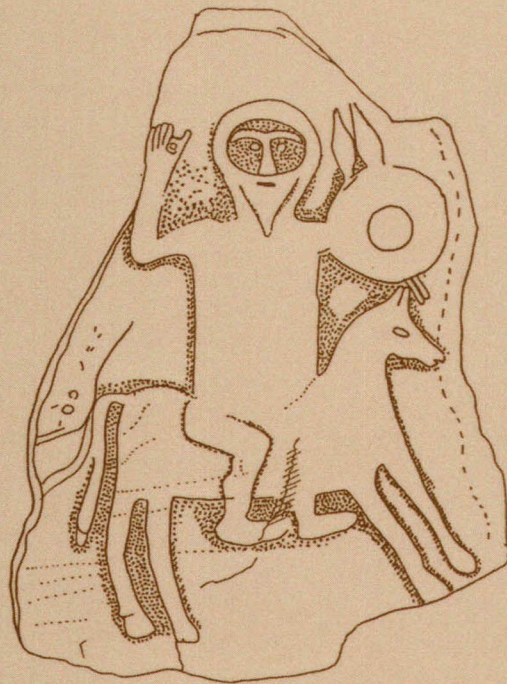


ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XXVI

Judaïsme – Kabylie



EDISUD

ENCYCLOPÉDIE
BERBÈRE

FONDATEUR DE LA PUBLICATION
GABRIEL CAMPS †

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION
SALEM CHAKER
Professeur à l'INALCO (Paris)

CONSEILLERS SCIENTIFIQUES

H. CAMPS-FABRER (Préhistoire et Technologie)
A. BOUNFOUR (Littérature)
J. DESANGES (Histoire ancienne)
C. ROUBET (Préhistoire)
M. GAST (Ethnologie)
H. CLAUDOT-HAWAD (Anthropologie sociale et culturelle)

COMITÉ DE RÉDACTION

D. ABROUS (Anthropologie)	J. LECLANT (Égypte)
M. ARKOUN (Islam)	K.G. PRASSE (Linguistique)
E. BERNUS (Ethnologie, géographie)	L. SERRA (Linguistique)
M. FANTAR (Punique)	K. SLIMANI-DIRECHE (Histoire moderne et contemporaine)
S. HACHI (Préhistoire)	G. SOUVILLE (Préhistoire)
J.-M. LASSERE (Sociétés antiques)	P. TROUSSET (Antiquité romaine)
M.-J. VIGUERA-MOLINS (Al-Andalus)	

Illustration de couverture :

Seconde stèle de Souama, Kabylie. Musée des Antiquités d'Alger.
Dessin de J.-P. Laporte.

ISBN 2-85744-201-7 et 2-7449-0452-X

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, « que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de ses auteurs ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Édisud, 2004

Secrétariat : Centre de Recherche Berbère, INALCO, 2, rue de Lille, 75007 Paris

ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XXVI
JUDAISME - KABYLIE

ÉDISUD
La Calade, 13090 Aix-en-Provence, France

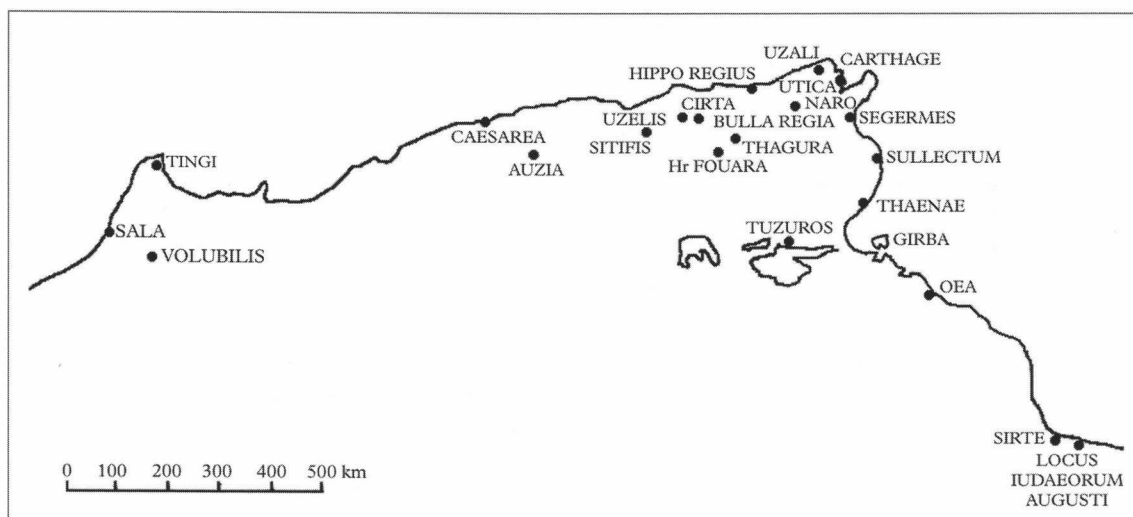


Fig. 1 : Les communautés juives dans l'Afrique antique (attestations archéologiques, épigraphiques ou littéraires).

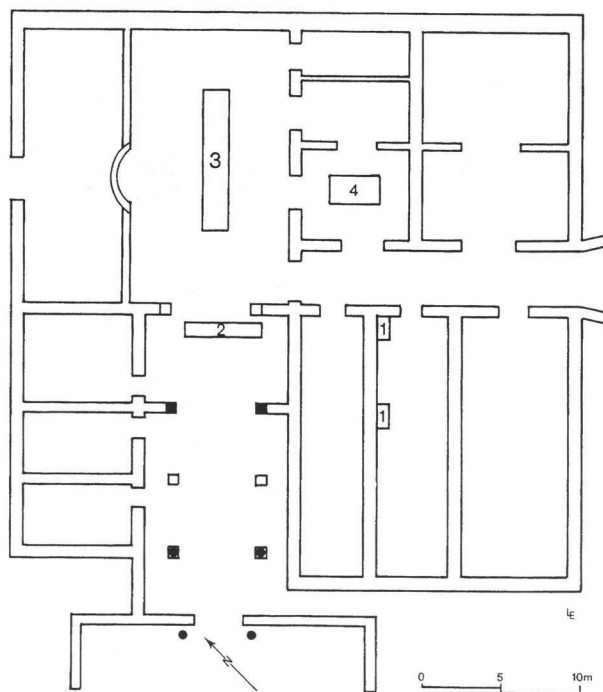
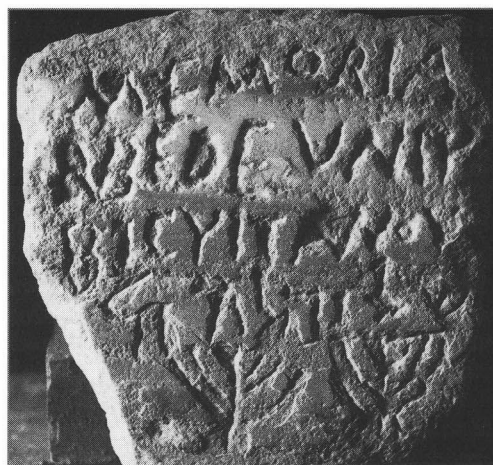


Fig. 2 : Plan de la Synagogue de Naro (Hammam Lif), d'après *Antiquités Africaines*, 17, 1981, p. 176.

Fig. 3 : Epitaphe d'Abedo, rédigée en latin, suivie de *Shalom lho* en hébreu. *Thaenae* (Henchir Tina), Tunisie. *Inscriptions latines d'Algérie*, n° 36. Cliché Musée du Bardo.



J14. JUDAÏSME (DANS L'ANTIQUITÉ)

Les origines

Notre connaissance du passé juif est très inégale selon les régions du monde berbère : alors qu'on dispose de sources littéraires et épigraphiques largement antérieures à notre ère pour la Cyrénaïque, c'est le vide complet à l'ouest de la Grande Syrte avant le II^e siècle après J.-C. Cette constatation décevante est faite en particulier par H.Z. Hirschberg (1974, p. 10 et 39) qui pourtant ne la développe pas. On peut observer que :

- tous les vestiges archéologiques du judaïsme (monuments ou objets) correspondent à la période qui va du II^e au IV^e siècle après J.-C., à l'exception d'une bague portant un nom d'homme et retrouvée dans la tombe d'une femme de la Carthage punique ; comment y est-elle arrivée ?
- aucune des inscriptions n'est explicitement datée, mais leur contexte archéologique suggère également une tranche chronologique de la fin du II^e à la fin du IV^e siècle après J.-C. (Le Bohec, *Ant Afr*, 1981, p. 202-203) ;
- on ne relève aucune mention d'un judaïsme de la Berbérie occidentale dans la littérature juive sacrée (la Bible, avant la Septante, ignore jusqu'au nom de l'Afrique ; une seule rapide allusion est faite dans le Livre des Jubilés, IX, 1 – que l'on propose de dater du I^{er} siècle après J.-C. – au partage du nord de l'Afrique par Cham entre ses enfants) ou profane : rien dans les œuvres de Flavius Josèphe et de Philon, non plus d'ailleurs que dans la littérature gréco-romaine (Salluste, le pseudo César, Tacite ou Dion Cassius) ; au contraire les régions africaines font l'objet de mentions dans le corpus talmudique, en particulier la ville de Carthage et ses rabbins ;
- dernier argument : les tombes de Juifs de la diaspora qui ont été retrouvées à Jérusalem dans la vallée du Cédron sont souvent celles de Cyrénéens, jamais à ce jour celles d'Africains de l'Ouest ; seuls les *Actes des Apôtres* (2, 10) font allusion à « la Libye voisine de Cyrène ».

Pourtant, les légendes sur l'origine palestinienne des Berbères (Fl. Jos., *Ant. iud.*, I, 15, suivi par Eusèbe, *Praep. euang.* I, 20, sur les descendants de Madian, fils d'Abraham et de Khetura, mais il s'agit des Berbères de Cyrène), les traditions sur les Israélites chassés de Palestine par Josué et réfugiés en Libye (Procopé, *Bell. Vand.*, 20, 10), ou sur la victoire de David sur Goliath considéré comme l'ancêtre des Berbères (Ibn Khaldûn, *Hist. des Berbères*, I, p. 176) ne sont que des intrusions tardives : la plus ancienne, sur l'installation en Afrique de Guirgashi – et qu'une ressemblance toute formelle avec le toponyme Gergis a pu favoriser – apparaît dans le midrash lévitique *rabba*, XVII ; le texte serait du II^e siècle après J.-C. Née dans le milieu juif de Cyrène selon N. Slouschz, plus généralement dans la littérature hébraïque selon M. Simon, ou dans les œuvres des chrétiens selon Gsell (*H.A.A.N.*, I, p. 341, n. 3), cette tradition est encore considérée comme représentative d'une grande antiquité des établissements juifs par certains érudits qui se fondent, pour la défendre, sur un autre argument, l'ancienneté, plus hypothétique que prouvée, de l'usage de l'hébreu dans les communautés du Maghreb (pourtant l'épithaphe volubilitaine *I.L.M.*, *Inscr. hébraïques*, n° 6, rédigée en hébreu, de Matrona, fille de rabbi Yehuda, considérée par M. Simon comme « la plus ancienne inscription hébraïque actuellement connue en dehors de la Palestine », n'est sans doute que d'une antiquité relative car le nom Matrona semble plus latin qu'hébreu ; on a proposé de la dater du IV^e siècle après J.-C.). D'où l'idée que l'installation des Juifs au Maghreb se placerait à une époque antérieure à l'utilisation généralisée de l'araméen en Palestine. Hirschberg accepte ainsi qu'elle remonte *peut-être* à la colonisation tyrienne et sidonienne et explique l'absence de documents par une possible

assimilation des Juifs aux Puniqes (ce qui est une vue surprenante du point de vue religieux). Une seconde hypothèse moins ambitieuse, qui se fonde sur trois passages d'Isaïe à vrai dire assez obscurs (43, 5-6; 49, 12; 66, 19-20), y verrait une suite de la destruction du Temple en 586. Cette tradition est très vivace autour de la synagogue de la Ghriba à Jerba, mais N. Slouschz lui-même y avait constaté que les plus anciennes tombes étaient médiévales, et que la liste des rabbins remontait, au plus haut, au VIII^e siècle après J.-C.

Les Juifs de l'Afrique à l'ouest des Syrtes n'apparaissent donc dans une lumière historique qu'au II^e siècle de notre ère, et surtout au III^e siècle : c'est à peu près l'époque (d'ailleurs controversée : Hirschberg, 1974, p. 28, voudrait la faire remonter à la fin du règne de Trajan) où R. Aqiba aurait visité les communautés d'Afrique (*Talm. de Babylone, Roch hachana*, 26 a).

La Cyrénaïque

En revanche, nous sommes mieux renseignés, pour une période plus ancienne, sur les Juifs dans la partie orientale du monde berbère, la Cyrénaïque. Si Hérodote (IV, 186) signale des Juifs dans quelques ports et quelques cités plus ou moins bien identifiés, on peut considérer que l'essentiel des effectifs du judaïsme cyrénaéen est vraisemblablement d'origine égypto-ptolémaïque. Flavius Josèphe admet que c'est la conquête de Cyrène par Ptolémée I^{er} à la fin du IV^e siècle avant J.-C. qui provoqua l'installation des Juifs dans ce secteur de la Libye, où le judaïsme n'apparaît que comme un prolongement de la diaspora d'Égypte. L'existence des Juifs est attestée par un témoignage épigraphique, le sceau de Obadiah fils de YSB, et par la mention de Jason de Cyrène dans le second livre des Macchabées (2, 19-24). Selon Flavius Josèphe (*Ant. iud.*, IV, 72), 500 000 Juifs sont installés en Cyrénaïque (chiffre sans aucun doute exagéré quand on sait que la population totale du pays n'atteignait probablement pas cet effectif) ; ils y constituent la quatrième classe de la population, mais leur organisation administrative reste malheureusement mal connue.

La constitution d'une province romaine en 96 avant J.-C. ne paraît pas avoir modifié leur statut, ni amélioré leurs relations avec les Grecs : comme à Alexandrie, elles demeurent toujours tendues, et expliquent sans doute les troubles de 87 avant J.-C., qui conduisirent Sylla à dépêcher des renforts pour rétablir l'ordre ; mais on ignore le détail. En revanche, à l'époque de César et d'Auguste, la situation des Juifs est favorable ; ils jouissaient d'une certaine autonomie culturelle et religieuse, et d'immunités qu'Auguste a confirmées ; le gouverneur avait toutefois un droit de contrôle. Selon Flavius Josèphe, l'effectif des communautés aurait crû de façon notable. Diverses inscriptions montrent les Juifs de Berenikè témoignant leur reconnaissance au gouverneur M. Titius vers 9-8 avant J.-C., assumant la dépense de réparations à l'amphithéâtre (qui semble avoir été le lieu où leur *politeuma* [communauté] se rassemblait), restaurant une synagogue en 54 après J.-C. Il ne semble pas que les difficultés surgies vers 40 entre les communautés à Alexandrie (qui provoquèrent l'ambassade de Philon à Rome et la célèbre réponse de Claude) aient eu des répercussions plus à l'ouest.

Tout semble changer après la destruction définitive du Temple en 70. Un chef des zélotes du nom de Jonathan aurait tenté de soulever ses frères au moment du siège de Massada. Beaucoup de fugitifs auraient trouvé refuge en Égypte et à Cyrène selon Flavius Josèphe, voire plus à l'ouest. Il faudrait y ajouter, selon une source médiévale, Yosiphon, les 30 000 (?) prisonniers déportés par Titus « à Carthage », c'est-à-dire vraisemblablement dans la province d'Afrique proconsulaire. Peut-être est-ce alors que sur un domaine impérial (*locus Augusti*) situé à *Iscima*, tout à l'est de la Tripolitaine, presqu'aux confins de la Cyrénaïque,

on a installé des *Iudaei* dont le statut nous échappe et dont l'existence est seulement révélée par la *Table de Peutinger*.

Mais c'est à la fin du règne de Trajan que le conflit entre les deux communautés dégénère en une lutte sanglante qui apparaît comme le prolongement de la révolte des populations de Babylonie contre la conquête romaine, et dont les horribles détails sont révélés par des sources juives (T.B., *Soucca*, V, 1 ; *Guittin*, 57 b), païennes (Dion Cassius, LXVIII, 32) et chrétiennes (Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* IV, 2) : les Juifs auraient commis des meurtres symboliques, se ceignant des entrailles toutes chaudes des païens. Q. Marcius Turbo, le général de Trajan, lâcha ses troupes sur les rebelles, eux aussi impitoyablement massacrés avec des raffinements de cruauté : des femmes furent éventrées. Le chiffre des victimes selon le Talmud, 1 200 000, est évidemment inacceptable. L'ampleur de la crise est également révélée par des documents épigraphiques du début du règne d'Hadrien (*A.E.*, 1928, 1-2 ; 1929, 9, très endommagée) qui font état de la restauration, entre 118 et 120, d'une voie, de bains et d'un temple. Mais la cité de Cyrène avait, vers la fin du siècle, retrouvé sa prospérité. En revanche, certains savants, dont Hirschberg, assurent que le judaïsme y connut désormais le déclin (sans que des arguments probants soient produits) et surtout fut marqué par un certain retour aux sources, en particulier à l'usage de l'hébreu de préférence au grec dans la rédaction des épitaphes. Les références au judaïsme sont désormais moins nombreuses, mais Synesius de Cyrène (*Ep.* 4) et Procope de Césarée (*De aedif.*, VI, 2) témoignent de sa survie au V^e et au VI^e siècle.

L'Afrique mineure

Ce sont désormais les régions romanisées du monde berbère (où ont peut-être trouvé refuge des Juifs cyrénéens et égyptiens) qui nous apportent quelques renseignements, fournis par des sources tantôt archéologiques, tantôt épigraphiques, tantôt juridiques et tantôt apologétiques, et relatives à la controverse avec les chrétiens. L'archéologie et l'épigraphie permettent tout d'abord de dresser une carte (certainement incomplète) des colonies juives en Afrique. Le relevé de P. Monceaux, daté de 1904, n'appelle que quelques compléments. On constate que ce sont essentiellement dans les ports (en particulier Carthage et ceux de la Proconsulaire) et dans certaines villes de l'intérieur des terres (Simitthus, Cirta, Sitifis, Auzia) ou de la Tingitane (Tingi, Lixus, Volubilis) que sont attestées des communautés dont certaines avaient une organisation plus ou moins poussée (voir carte, figure 1). Cette répartition confirme l'indication de saint Jérôme, *Epist. ad Dardanum*, 129, 4, sur l'éparpillement des communautés *a Mauretania per Africam et Aegyptum*. Cependant les documents épigraphiques et certaines sources littéraires ne font connaître qu'une soixantaine d'individus dont les noms, dans une forte majorité (près de 50), sont des noms latins, pour 10 noms hébreux surtout connus par le Talmud et 4 noms grecs à peine. Cette proportion est en partie comparable au classement des langues utilisées dans la rédaction des épitaphes, où le latin vient aussi largement en tête, mais où le grec l'emporte sur l'hébreu à peine représenté (quatre textes seulement). On remarque aussi la proportion assez forte des Juifs qui ont un système onomastique trianomial, à l'instar des citoyens romains. La discussion reste ouverte sur l'origine de ces communautés, qu'elles soient italiennes ou orientales mais progressivement latinisées. Certains noms en effet sont trompeurs : Ampliatus peut être une traduction de Joseph ; « NYN » est transcrit Annianus, Mar dérivé en Marinus. Les Juifs de Carthage parlent majoritairement le latin ; les immigrés de Cyrénaïque ou de plus loin parlent évidemment le grec, mais l'usage a dû s'en perdre rapidement, de même que celui de l'hébreu ; on n'a aucun témoignage sur l'araméen.

La vie des communautés

Les activités économiques des Juifs restent mal connues de nous. Flavius Josèphe insiste sur le rôle très limité qu'ils détiennent dans le commerce, mais c'est là une indication de nature très générale, et de surcroît antérieure aux témoignages relatifs aux communautés africaines. Saint Augustin signale un Juif agriculteur (*serm.* 17, 9). C'était peut-être aussi le cas des *Iudaei* du *locus Augusti* de Tripolitaine. Il y a lieu aussi de supposer que beaucoup de Juifs (peut-être la majorité?) exerçaient des fonctions artisanales, tels les fabricants de ces lampes tardives ornées de la *menorah* ou de divers autres symboles, qui semblent de facture locale (J. Lund, 1995). Une lettre de Synésios de Cyrène (*Ep.*, 4) fait connaître des Juifs armateurs et marins, mais leur origine est imprécise. Ces activités conduisaient-elles à une certaine richesse? C'est possible à Carthage, où des Juifs aisés se font édifier quelques tombeaux de belle apparence à Gammarth, également à Naro (Hammam-Lif) où certains offrent, sans doute au VI^e siècle, les mosaïques de la synagogue. C'est difficile à dire dans les autres villes. De toute façon, si l'examen des épitaphes du point de vue de l'onomastique fait connaître d'assez nombreux citoyens romains, tel M. Avilius Januarius, *pater synagogae* à Sétif (*C.I.L.*, VIII, 8423), il montre surtout une majorité de Juifs qui ne sont désignés que par un nom unique, qui restent en dehors de la citoyenneté romaine et, du point de vue social, sont à ranger dans les classes moyennes ou déshéritées (fig. 3).

Les coutumes des Juifs d'Afrique ne nous sont révélées ni par la littérature rabbinique, ni par les monuments, mais par un chrétien, Tertullien, qui semble les avoir passablement fréquentés. Il signale le port du voile par les femmes (*De corona*, 4, 2); les interdits alimentaires (*adu. Marcionem*, 2, 2); les azymes (*Ad nationes*, I, 13, 4); l'observation du sabbat (*Ad nationes*, I, 13, 4; *Apol.*, 18,9); l'allumage de la lampe (*Ad nationes*, I, 13, 4); le Grand Pardon (Yom Kippour), qu'il traduit littéralement : *dies magnos* (*adu. Marcionem*, V, 4, 6). Vont-ils au théâtre et au cirque? Oui selon saint Augustin (*serm.* 17, 9); mais Tertullien n'en parle pas.

L'organisation des communautés se fait autour des cadres de la synagogue. L'assemblée est présidée par un *pater synagogae* (titre attesté à Sétif et à Volubilis), mais on connaît aussi à Naro un *archisynagogus* dont les compétences ne sont pas très nettes. Certains auteurs assimilent ces deux personnages à des rabbins, c'est-à-dire qu'ils auraient eu la responsabilité du culte, de l'enseignement et de la justice (un domaine dans lequel, à travers tout l'empire romain, les communautés jouissent d'une large autonomie). On connaît aussi un *archon* à Utique et un *protopolites* à Volubilis, qui sont sans doute les administrateurs des biens de la communauté et assurent peut-être ses relations avec les autorités, en particulier au plan fiscal et judiciaire (dans les procès mixtes). Ces relations étaient probablement régies par un principe d'égalité : la littérature rabbinique pourtant hostile ne mentionne nulle part une quelconque discrimination juridique aux dépens des Juifs. Plus tard, sous Constantin, les rabbins africains furent les premiers à être exemptés des charges municipales, en même temps que les prêtres chrétiens, dès l'année 313 (Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, X, 7).

Les liens avec la Judée étaient maintenus en particulier par le pèlerinage (*Actus Apostol.*, 2, 10 : « ceux... du territoire de la Libye voisine de Cyrène »), et les rabbins africains, du moins ceux de Carthage, semblent avoir joui d'un certain renom. Le Talmud de Jérusalem cite parfois et discute leurs opinions sur divers points, de liturgie (T.J., *Yoma*, I, 3, explication par R. Aba de Carthage de l'absence de boucs parmi les animaux présentés au sacrifice de Kippour); sur l'observation de règlements divers (T.J., *Chabbat*, 16, 1, décision de R. Jacob ben Aha de Carthage sur les conditions sous lesquelles on peut transporter de l'argent le jour du chabbat); ou de points de droit (T.J., *Kilaim*, I, 9, sentence de R. Aba de Carthage sur la

culpabilité de celui qui jette quelque chose dans la rue depuis une maison). Mais ces références sont finalement peu nombreuses et dépourvues de date. On est aussi tenté d'attribuer aux milieux juifs hellénisés des cités africaines des traditions sur l'origine des judéo-berbères des régions intérieures de l'Afrique, telles qu'elles sont transmises par Procope (*De bello vandalico*, II, 10), mais ces questions sont encore discutées. L'activité intellectuelle des synagogues nous est ainsi mal connue.

Les témoignages archéologiques

On ne connaît vraiment qu'une seule synagogue en Afrique, celle de *Naro* (Hammam Lif), au sud de Carthage, car l'oratoire d'Oea n'était que de petites dimensions (l'interprétation des vestiges attenant à la grande basilique de Lepcis Magna est controversée). On voyait à Naro (fig. 2) une entrée monumentale qui permettait d'accéder à un portique, au fond duquel une inscription mosaïquée porte une menorah (n° 2 du plan) ; à gauche, trois petites pièces de destination incertaine ; à droite, trois autres pièces plus allongées donnent sur un couloir ; dans celle du milieu on a retrouvé deux petits bassins, vraisemblablement pour les ablutions (n° 1 du plan) ; au-delà du couloir, cinq pièces de dimensions différentes ; dans l'une d'elles, une inscription (n° 4) nous apprend qu'on y déposait les *instrumenta*, objets du culte. La salle principale, assez étroite, comporte à gauche une petite abside où se trouvait l'*aron ha-Thora*. ; elle était pavée de mosaïques (n° 3) et une inscription fait connaître la dédicante, Julia (ou Juliana). Sur les côtés ont été représentés des végétaux (fleurs et fruits) et des animaux, des oiseaux, un lapin et un lion ou un chien ; à gauche, deux paniers contiennent l'un des pains, l'autre des cédrats (*ethrog*). La partie centrale est divisée en trois bandes horizontales : on voit en haut des canards, des poissons et peut-être une représentation du soleil (?) : c'est donc l'élément liquide ; au milieu, l'inscription dédicatoire ; en bas, un paysage terrestre encadré de deux palmiers (*lulab*) : deux paons s'approchent d'un grand cratère d'où part un jet d'eau, cependant que deux autres oiseaux évoluent au milieu de rameaux végétaux. L'interprétation de ces représentations en partie symboliques n'a pas fait l'unanimité (les paons affrontés autour du cratère seraient pour J.-P. Darmon une image du paradis). Cette synagogue pourrait dater du VI^e siècle après J.-C., selon du moins le style des pavements (Darmon, 1995).

L'existence d'autres synagogues ne peut qu'être déduite du texte d'inscriptions (Utique, Sétif, Césarée, Volubilis) ou de sources littéraires (la *Passio Salsae* à Tipasa de Maurétanie et pour Césarée les *Acta Marcianae*, IV-VI), ou encore d'une accumulation d'objets spécifiques, comme peut-être à Carthage (au nord-est de la ville, près de la plage d'Amilcar) vers la fin du IV^e siècle ou au début du V^e (J. Lund, 1995). On remarquera qu'elles sont presque toutes situées dans les régions côtières, ou à proximité.

Les seuls autres monuments connus sont de nature funéraire. Un hypogée a été découvert à *Oea* (Tripoli) : par une porte on descendait à une chambre quadrangulaire dont les parois portaient quatre inscriptions et étaient creusées de *loculi* dont deux seulement étaient fermés. Mais c'est à Gammarth, dans la banlieue nord de Carthage, que l'on a retrouvé depuis le XIX^e siècle un grand nombre d'hypogées aménagés selon un plan oriental conforme aux prescriptions talmudiques. Il s'agit de chambres funéraires rectangulaires, auxquelles on accède par une dizaine de marches. Les parois en sont creusées d'une quinzaine de niches (environ 2,10 m x 0,70 x 0,50) où les morts étaient couchés sur le côté, les bras sur la poitrine ; le *loculus* était comblé à l'aide d'argile et scellé d'une plaque qui parfois porte une épitaphe. Dans certains chambres, les murs portent des inscriptions ou des symboles, plus rarement des peintures ou des mosaïques. Au-dessus, des trous dans le sol correspondent peut-être à une prescription du Talmud :

verser de l'eau pour purifier les tombeaux. A. Audollent a supposé que la nécropole de Gammarth avait pu abriter 3 400 Juifs (*Carthage romaine*, p. 163).

Juifs et païens

Mêlés à la vie quotidienne des classes populaires, les Juifs ont à la fois subi l'influence des païens et exercé la leur sur leurs voisins. Dans le premier cas, si l'histoire n'a pas conservé le souvenir de conversions aussi retentissantes que celle que la tradition prête en Égypte à Ti. Julius Alexander (qui peut-être n'était qu'un sceptique attaché à ses devoirs envers Rome), l'épigraphie, sauf à Cyrène, ne montre guère d'exemples de Juifs qui portent des noms spécifiquement païens, c'est-à-dire théophores. Le cas inverse est plus fréquent, du moins plus apparent. La synagogue attire les païens comme les attirent d'autres cultes orientaux. La littérature hébraïque désigne par le mot *ger* (l'hôte), la littérature latine par *metuens* le prosélyte d'origine païenne, dont l'onomastique n'évolue pourtant pas de façon significative, mais qui finit sans doute par se fondre dans la communauté. On a un écho rabbinique de ces conversions, qui au Haut-Empire étaient sans doute encore limitées : R. Hoshaya, contemporain des Sévères, estime à propos des Libyens qu'on n'a plus à observer la prescription du Deutéronome (23, 9) qui n'ouvrait l'assemblée qu'à la troisième génération des Égyptiens convertis. La tradition selon laquelle Septime Sévère aurait par un édit interdit le prosélytisme aux Juifs (et aux Chrétiens) ne repose que sur un passage de l'*Histoire Auguste* (vie de Sept. Sév., 17, 1), une source qu'on ne peut accepter sans précautions. Une autre catégorie est celle des judaïsants, restés à mi-chemin et touchés davantage par une influence culturelle que par une foi nouvelle. Ils se signalent de façon subtile, parfois en usant de noms hébreux quelque peu accommodés (ainsi, selon I. Kajanto, Sabbas est proprement juif, Sabbatius ou Sabbaticus révèlent le païen judaïsant, ou plus tard le chrétien, peut-être venu du judaïsme). Plus souvent ils ajoutent à leur épitaphe une réminiscence biblique, selon P. Monceaux, qui se fonde sur l'inscription du mausolée d'H^{er} Jouana (*C.I.L.*, VIII, 23245). On est mieux renseigné sur la secte des Caelicoles (Saint Augustin *Ep.* 44, 6, 13 ; M. Simon, 1978), considérée comme judaïsante, qui fut plus tard très persécutée par les empereurs chrétiens.

Le rôle culturel du judaïsme est plus évident dans un autre domaine, celui de la magie, bien illustré en Afrique par les tablettes d'exécration (*tabulae defixionis*), dont une collection appréciable a été fournie par Carthage et Hadrumète. De nombreux démons d'origine biblique sont ainsi invoqués, surtout, semble-t-il, à cause de l'exotisme des noms (que la phonétique rapproche parfois approximativement de ceux des démons du monde classique ou de mots considérés comme magiques : Iaweh et *Iao*, Abraham et *Abrasa*) et à cause du mystère des cérémonies culturelles juives mal comprises. Juifs et magiciens sont assez volontiers liés (bien que l'*Apologie* d'Apulée ne fasse pas mention de magie juive).

Le judaïsme berbère

On doit cependant remarquer que le judaïsme qui a ainsi exercé son influence sur diverses couches du monde païen est le judaïsme de la diaspora méditerranéenne, teinté d'hellénisme et introduit en Afrique par les communautés installées dans les ports. Quelques savants, dont F. Cumont, ont d'ailleurs tenté d'expliquer par le stoïcisme certaines idées des judaïsants, mais avec un succès qui n'est pas total. Cela conduit à examiner un autre aspect du prosélytisme des Juifs, qui aurait donné naissance à « un judaïsme berbère ». Cette théorie apparue dès le XIX^e siècle a surtout été formulée par M. Simon et a reçu l'appui d'une étude

de J. Ferron fondée sur l'onomastique des tombes de Gammarth. Le point de départ en est la phrase souvent citée d'Ibn Khaldûn sur la pratique, par une partie des Berbères, du judaïsme qu'ils avaient reçu « de leurs puissants voisins, les Israélites de Syrie ». À l'appui de cette affirmation, on remet en avant les traditions sur les origines palestiniennes des Berbères, ou d'autres arguments comme le passage d'Augustin selon qui les paysans d'Afrique se disent *Chenani*^{*}, c'est-à-dire Cananéens, et celui de Procope. Selon M. Simon, il s'agit d'une légende née non pas dans la diaspora des cités portuaires, mais dans des communautés rurales fondées en pays berbère par des zélotes réfugiés depuis la Cyrénaïque au début du II^e siècle. Les succès « de prime abord surprenants » du judaïsme entre le II^e et le IV^e siècles, s'expliqueraient par la profonde punification des Berbères, surtout sur le plan linguistique, en particulier dans le Dj. Nefousa, « en pleine région de colonisation carthaginoise ». M. Simon estime que « vraisemblablement de larges masses de la population rurale lisaient et comprenaient la Bible dans sa langue originelle ». Toujours hostiles à Rome, ces Judéo-Berbères gardiens de l'esprit zélate se retrouvent aux côtés ou dans les rangs des circoncillions^{*} et appellent leurs matraques des *Israël* (« Dieu combat »).

Cette hypothèse appelle cependant quelques réserves. D'abord parce que le judaïsme berbère du Dj. Nefousa ne peut s'expliquer par la punification d'une région qui est en fait restée berbérophone jusqu'à aujourd'hui. Par ailleurs, les succès « foudroyants » du judaïsme auraient dû se signaler par des vestiges de lieux de culte et des inscriptions retrouvées dans les régions rurales. Or dans ce domaine les récoltes ont été pratiquement nulles : c'est tout récemment (1997) qu'on a eu connaissance d'un fragment d'inscription en caractères libyques, copiée par H. G. Pflaum à *Uzelis* (Aïn Oudjel, à l'ouest de Constantine), qui semble se limiter à deux mots. Le texte en a été étudié par L. Galand (*AntAfr*, 33, 1997, p. 60-61, n° 26), qui se demande prudemment, à propos de ce témoignage sans date, émanant d'un milieu rural : « Aurait-on ici la mention « David, juif ? »... Pourquoi le libyque n'aurait-il pas été la langue de certains Juifs, comme le berbère était naguère celle des communautés juives de l'Atlas marocain ? » Et de conclure : « Le texte d'Uzelis est peut-être une pièce, certes discutable, à verser au dossier difficile de l'histoire des Juifs dans l'Afrique du Nord antique. » C'est surtout une pièce unique dont la date reste un mystère.

On a vu plus haut qu'on ne connaît de synagogues que sur la côte, à *Oea* et à *Naro*. De plus, comme l'avait trop discrètement remarqué G. Vajda, il serait imprudent de tirer des conclusions nettes des rapprochements faits à propos des *Chenani*^{*} et de « Dieu combat ».

Surtout, nous savons maintenant par une précieuse étude de M. Talbi que le fragment d'Ibn Khaldûn sur quoi tout repose a été mal traduit par De Slane. Talbi propose la traduction suivante : « *peut-être* certains groupements berbères *avaient-ils* même professé le judaïsme, empruntant cette religion aux fils d'Israël, *au moment de l'apogée de l'expansion de leur royaume*, en raison de la proximité de la Syrie... ». Le judaïsme des Djerawa^{*}, des Nafusa^{*} et d'autres n'a donc pas été constaté au moment de la conquête arabe, mais recule aux temps héroïques de la toute-puissance du royaume d'Israël.

On ne peut évidemment nier l'existence d'un judaïsme berbère, mais rien ne permet d'affirmer qu'il est présent – et surtout important – au Maghreb dès le III^e siècle. Tertullien, saint Augustin, saint Jérôme *et même le Talmud* ne mentionnent des Juifs que dans les cités proches de la côte. La judaïsation, certainement très partielle, d'un monde berbère non romanisé et païen est incontestablement plus tardive. P. Monceaux avait d'ailleurs formulé l'hypothèse que la politique anti-juive des empereurs byzantins avait pu provoquer un exode des Juifs des cités vers les

zones rurales et montagneuses et un possible élan de prosélytisme. Un texte publié par la suite par R. Devreesse pourrait lui donner raison.

Les rapports avec les chrétiens

Il faudrait penser, selon W.H.C. Frend, qui se fonde sur Tertullien, *Scorpiace*, 10, que l'hostilité était déjà vive entre les deux communautés monothéistes dès le début du III^e siècle, mais cette position du savant britannique n'a pas fait l'unanimité. Ce qui sépare les deux confessions est surtout la divergence sur le messianisme. Certains savants pourtant admettent le rôle des Juifs dans la diffusion du christianisme, principalement dans les régions périphériques comme la Tingitane. La progression ultérieure du christianisme a dans une certaine mesure profité aux Juifs : très montée contre les chrétiens, l'opinion païenne a vu dans les Juifs comme des alliés, saluant en particulier leur fidélité au Dieu de leurs ancêtres et à leurs traditions nationales, une attitude que l'esprit romain ne pouvait qu'apprécier (Minucius Felix, *Octavius*, X, 4 ; Origène, *Contra Celsum*, V, 25) ; cette opinion est adoptée par l'empereur Julien, qui aurait songé à reconstruire le Temple (Juster, t. I, p. 247). Mais ceci ne concerne qu'indirectement l'Afrique. En revanche, les rapports avec les chrétiens sont ambigus : très tendus au plan doctrinal, comme le montre la littérature chrétienne, représentée par exemple par les traités d'Augustin, bien au courant des habitudes des Juifs, par exemple le chabbat, et surtout par ses sermons appelés à une résonance populaire. Dans l'*Aduersus Iudaeos*, composé en 428, le vieil évêque ne désarme pas, déniait aux Juifs le monopole sur l'Ancien Testament : pour lui, le judaïsme est « une branche séparée du tronc » ; il admet cependant, avec un rien de paternalisme, qu'il faut se souvenir de « la commune racine » et que les Juifs pourront connaître le salut s'ils acceptent de se réformer. On comprend que dans cette ambiance passionnée le concile de Carthage de 419 ait défini les Juifs comme *infames*, statut qui a déterminé leur condition pendant tout le Moyen Âge européen. En revanche, les rapports des communautés étaient acceptables dans la vie courante. Les incidents rapportés par certains auteurs chrétiens (le Juif portant dans les rues de Carthage un portrait du Christ sous les traits d'un âne) sont en général jugés aujourd'hui peu dignes de foi. Constantin fit preuve d'une modération certaine à l'égard des Juifs. Mais leur condition empira à partir de Valentinien. L'antijudaïsme s'exprime nettement dans certains poèmes de Commodien, et plus tard de Dracontius.

La fin de l'antiquité

La situation des Juifs dans l'Afrique vandale est très mal connue. Aucun historien n'y a fait allusion. Notre seule information vient de la compilation des canons conciliaires élaborée par un diacre de Carthage, Ferrand, sans doute vers la fin de la période vandale. Ces résumés très brefs rappellent des prescriptions souvent anciennes. Quelques-unes seulement concernent les Juifs, avec qui il n'est pas permis de célébrer la Pâque, d'observer le chabbat et dont on ne peut recevoir de cadeaux. Affaires banales, mais qui n'étaient pas sans précédents : Augustin avait été consulté par l'évêque Asellicus de *Tuzuros* (Tozeur), qui se plaignait d'un certain Aptus, qui judaïsait : il remettait en vigueur les interdits alimentaires, les observances rituelles et donnait à ses disciples les noms de Juifs et d'Israélites. C'est sur la légitimité de ces dénominations qu'Asellicus consulte Augustin qui lui répond qu'elles ne sont valables qu'au sens spirituel (*Ep.* 196). Si Ferrand prend soin de reproduire ces divers canons, c'est, on le voit, que les entorses étaient fréquentes, autrement dit qu'une vie « intercommunautaire » se maintenait sous les Vandales, au moins sous le règne de l'avant-dernier d'entre eux, Hildiric (523-530), qui a laissé une réputation de tolérance.

La situation des Juifs s'est détériorée, au moins théoriquement, sous le règne de Justinien. Hirschberg estime qu'elle fut plus dure en Afrique qu'en Palestine. En effet la nouvelle 37, datée du 1^{er} août 535, adressée au préfet du prétoire d'Afrique, Solomon, formule diverses interdictions aux ariens, aux donatistes et aux juifs : aux derniers ce sera d'abord de posséder des esclaves chrétiens, « interdiction déjà portée par des lois antérieures et qu'il est de notre devoir de maintenir », et de faire circoncrire des esclaves non baptisés ; ensuite de conserver leurs synagogues qui devront être transformées en églises. La première disposition est classique : un juif ne peut avoir autorité sur un chrétien. La deuxième est une innovation ; Procope de Césarée (*De aedif.*, VI, 2) signale sa mise en vigueur à Borion, en Cyrénaïque (Bou Grada, à une cinquantaine de kilomètre au sud de Benghazi), où la synagogue aurait été affectée au culte chrétien ; mais nous pouvons penser qu'elle ne fut que mollement appliquée en Afrique (région pour laquelle la documentation nous manque) parce qu'elle ne le fut pas en Sardaigne, qui faisait partie de la préfecture du prétoire d'Afrique. C'est d'ailleurs de la période byzantine que datent, si l'on en croit J.-P. Darmon, les mosaïques de la célèbre synagogue de Naro. De toute manière l'empereur Maurice fit cesser les poursuites et les Juifs purent retrouver leurs synagogues (mais sans pouvoir en édifier d'autres) et les conversions forcées furent interdites. On peut donc considérer que les Byzantins ont seulement maintenu le statut d'infériorité des Juifs, mais sans l'aggraver effectivement. Au contraire, c'est vers cette époque que des Juifs d'Espagne inquiétés par les Wisigoths ont trouvé refuge au Maroc.

C'est à la période byzantine qu'apparaît, parmi les « Maures » hostiles, un certain Iaudas ou Iabdas (Procope, *Bell. Vand.*, II, XIII, 1 ; 17, 7 ; Corippus, *Iohannis*, III, 302 ; VII, 277 ; VIII, 126), qualifié d'*archon* de l'Aurès ; son nom est apparu à C. Courtois « une transcription pure et simple de Judas » (*Les Vandales et l'Afrique*, p. 341, n. 7) ; bien que le rapprochement ait été accepté (oralement) par des sémitisants, on ne sait si Courtois avait raison d'écrire qu'« elle laisse à penser que ce prince pourrait bien se rattacher à l'une des tribus juives de l'Aurès parmi lesquelles nous connaissons celle des Djeraoua à laquelle appartenait la Kahena » (*ibid.*). On a vu plus haut que le judaïsme des Djerawa fait problème, et l'on verra plus loin qu'il en va de même de celui de la Kahena. Il se pourrait qu'un nom libyque se cache derrière la transcription *Iabdas*, par exemple IBDD (*R.I.L.*, 308 ; voir aussi la notice de K. Jongeling, *North African Names from Latin sources*, Leyde, 1994, p. 63, s.v.). On sera donc sceptique sur ce mystérieux judaïsme apparu alors dans l'Aurès, dans lequel, puisqu'on ne connaît pas à ce moment de persécution des Juifs des cités, certains ont voulu voir le résultat d'un prosélytisme juif tout aussi inconnu.

C'est pourtant à cette même période byzantine, mais vers la fin, que se place l'événement décisif dans l'histoire des Juifs d'Afrique du Nord. Il est le contre-coup de drames orientaux et par chance il est connu par deux textes, la fin d'une lettre de Maxime le Confesseur à son maître spirituel Sophronios, publiée il y a soixante ans par R. Devreesse, et la *Didascalie* de Jacques le Néophyte. Les événements orientaux sont la conquête de la Syrie par les Perses, et même, en 614, celle de Jérusalem où ils sont accueillis en libérateurs par les Juifs et les Samaritains. Cette attitude n'a pas été oubliée par l'empereur Heraclius qui, ayant réussi entre 628 et 630 à rejeter les Perses en Mésopotamie, usa de représailles : la conversion obligatoire des Juifs et des Samaritains dans tout le monde romain, avec l'illusion de les transformer ainsi en des sujets loyaux. L'exarque d'Afrique, Georges, fut appelé à Constantinople où il reçut des instructions et, revenu à Carthage, il convoqua les chefs des communautés pour les informer que « tous les Juifs et tous les Samaritains qui sont en Afrique, ceux qui sont des autochtones et ceux qui sont en voyage, tous... par ordre de nos pieux empereurs,

sont forcés à être baptisés ». Le second document est l'œuvre d'un personnage ambigu, un juif du nom de Jacob, mais qui se prétendait par moments chrétien, et qui finalement semble avoir été réellement converti ; il confirme que, se trouvant alors à Carthage, il a pu voir la consternation des chefs de la communauté des Juifs, mais aussi leur impuissance à se dérober à l'ordre impérial. En effet, selon cette fois Maxime le Confesseur, le jour de la Pentecôte 632, on a baptisé « beaucoup de myriades d'âmes » à Carthage et Maxime n'hésite pas à exprimer sa réprobation, et même, indication particulièrement intéressante, son inquiétude sur les résultats de telles conversions, en un moment où, écrit-il, on est angoissé par un autre événement : les débuts de l'islam.

Ces deux textes sont en effet les derniers documents indubitables que nous ayons sur les Juifs d'Afrique avant le Moyen Âge. Ils révèlent la situation dramatique des communautés et incitent à se reposer la question du repli des Juifs des cités vers les terres contrôlées par les « Maures » pour échapper au baptême. Si le judaïsme berbère résulte de leur prosélytisme, c'est à ce moment sans aucun doute qu'il faut le placer.

Cette hypothèse n'est cependant pas retenue par G. Camps, qui préfère mettre le judaïsme berbère au compte de l'intrusion des Zénètes, descendants selon Ibn Khaldûn des Himyarites du sud de l'Arabie, où selon certaines traditions des Juifs se seraient installés dès le règne de David. Son argument est que quelques décennies n'auraient pas suffi « pour à la fois intégrer les communautés juives et judaïser des tribus entières ». Mais, on l'a vu, la judaïsation massive repose sur une mauvaise traduction d'Ibn Khaldûn et rien ne s'oppose à ce que le judaïsme berbère, dont la réalité est évidente, se soit développé beaucoup plus lentement. Notre documentation, pour l'antiquité, s'arrête là.

Une autre figure légendaire du judaïsme africain de la fin de la période byzantine, celle de la Kahina, est en effet un mirage qui remonte au passage précédemment cité d'Ibn Khaldûn ; parlant du judaïsme des Berbères, il poursuit : « Parmi les Berbères juifs on distinguait les Djeraoua, tribu qui habitait l'Auras, et à laquelle appartenait la Kahena, femme qui fut tuée par les Arabes à l'époque des premières invasions » (trad. De Slane, I, p. 208, que M. Talbi ne modifie pratiquement pas). Le mythe a pris corps en 1927 avec la séduction de l'ouvrage d'E.-F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord*, où on trouve, p. 225, un amalgame insidieux : « la fameuse Kahena, la première princesse zénète signalée par l'histoire, porte un surnom juif (Kahena, la prêtresse, racine conservée dans le nom si répandu Cohen). Il est vrai que le mot Kahina est aussi arabe qu'hébreu ». Gautier n'en disait pas plus mais l'idée était lancée, à tort car Ibn Khaldûn lui-même donne sa généalogie (à ne pas accepter sans prudence) : elle s'appelait en fait Dahya fille de Tabeta (De Slane, I, p. 213, corrigé en Matiya, Mathias, par H. Mouniss et M. Talbi), fils de Tifan (Théophane), remplacé, au t. III de la traduction De Slane, p. 193, par Niqan, probablement par une mauvaise lecture des points diacritiques ; d'autres auteurs arabes ont proposé des généalogies différentes. Et El-Maliki rapporte que lors de sa fuite ultime, elle ne se séparait pas d'une idole en bois de grande taille. Si Mathias et Théophanes peuvent renvoyer aussi bien au judaïsme qu'au christianisme, la dévotion à une statue sacrée exclut la première hypothèse. M. Talbi, qui pense à une image du Christ, de la Vierge ou du saint patron de la Kahena, conclut : « Il y a de fortes présomptions, sinon une quasi-certitude, pour qu'elle fût plutôt chrétienne. » Cette position n'est cependant pas celle de M.H. Fantar, qui pense qu'« elle était *kohenet* au sens punique du terme... reine-prêtresse... de quelque divinité (païenne et guerrière) dont l'historiographie n'a pas retenu le nom ». Bien qu'El-Bekri ait signalé un culte païen tardif (celui du bélier), mais chez les Berbères du Maroc (*Description...*, p. 305), on préférera l'autre hypothèse, qui peut en outre s'appuyer sur l'abondance des vestiges chrétiens dans l'Aurès. Mais de toute façon le judaïsme est à exclure.

BIBLIOGRAPHIE

- ATTAL R., *Les Juifs d'Afrique du Nord; bibliographie*, Institut Ben Zvi, Jérusalem, 1973, XXXIV-248 p.
- AZIZA C., *Tertullien et le judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 329 p.
- AZIZA C., « Quelques aspects de la communauté juive de Carthage au II^e siècle d'après Tertullien », *Revue des Études Juives*, CXXXVII, 1978, p. 491-494.
- AZIZA C., « Quelques aspects de la polémique judéo-chrétienne dans l'Afrique romaine (II^e - VI^e s.) », *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Actes du colloque international, Montpellier, 1983, p. 49-56.
- BLUMENKRANZ B., *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Bâle, 1946, 218 p. et réimpr. Paris, 1973, 219 p.
- BLUMENKRANZ B., « Augustin et les Juifs, Augustin et le judaïsme », *Recherches augustiniennes*, I, 1958, p. 225-241.
- BOBERTZ C.A., « For the vineyard of the Lord of Hosts was the House of Israel. Cyprian of Carthage and the Jews », *The Jewish Quarterly Review*, LXXXII, 1-2, 1991, p. 1-15.
- CADENAT P., « Rouahia, site berbéro-romain inédit dans la commune de Kéria », *Antiquités Africaines*, 12, 1978, p. 241-252.
- CAMPS G., « Réflexions sur l'origine des Juifs des régions nord-sahariennes », *Communautés juives des marches sahariennes du Maghreb*, colloque tenu en mars 1980 à Jérusalem, éd. par M. Abitbol, Institut Ben-Zvi pour la recherche sur les communautés juives d'Orient, 1982, p. 57-67.
- CASTRITIUS H., « The Jews in North Africa at the time of Augustine of Hippo. Their social and legal position », *IXth World Congress for Jewish Studies*, B, I, Jerusalem, 1986, p. 31-37.
- CASTRITIUS H., « Weltliches und Kirchliches Judenrecht in der Spätantike und seine Einfluss auf das kanonische Judenrecht des Mittelalters », *Archiv für Kulturgeschichte*, LXXV, 1, 1993, p. 19-32.
- CHOURAQUI A., *Marche vers l'Occident. Les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, 1952, 398 p.
- DARMON J.-P., « Les mosaïques de la synagogue de Hammam Lif: un réexamen du dossier », *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*, Bath, 1987, *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. IX, 2, 1995, p. 7-29, ill.
- DELATTRE A.L., *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895.
- DEVRESSE R., « La fin inédite d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 », *Rev. des Sciences religieuses*, 1937, p. 25-35.
- Doctrina Jacobi nuper baptisati*, éd. et traduction (avec commentaires) par V. DEROCHE, Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance, XI, 1991, p. 47-273.
- FANTAR M.H., « La Kahina, reine des Berbères », *REPPAL*, III, 1987, p. 169-184.
- FERRON J., « Inscriptions juives de Carthage », *Cahiers de Byrsa*, I, 1951, p. 175-206, pl. I-IX.
- FERRON J., « Un hypogée juif », *Cahiers de Byrsa*, VI, 1956, p. 105-117, XVII pl.
- FREND W. H. C., « A note on Jews and Christians in Third Century North Africa », *Journal of Theological Studies*, n.s., XXI, 1970, p. 92-96.
- FREND W. H. C., « A note on Tertullian and the Jews », *Studia Patristica*, X, 1, 1970, p. 291-296.
- FREND W. H. C., « Tertulliano e gli Ebrei », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 4, 1968, p. 3-10.
- FREND W.H.C., « Jews and Christians in the third Century Carthage », *Paganisme, Judaïsme, Christianisme*, Mél. M. Simon, 1978, p. 185-195.
- FREZOULS E., « Une synagogue juive attestée à Volubilis », *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Cambridge, 1967, Oxford, 1971, p. 287-292, p. 25.
- GAUDEMET J., « La condition juridique des Juifs dans les trois premiers siècles de l'empire », *Augustinianum*, XXVIII, 1-2, 1988, p. 339-359.

- GEBBIA C., « Le comunità giudaiche nell'Africa romana antica e tardo-antica », *L'Africa Romana*, II, 1986, p. 101-111.
- GOODCHILD R.G., « Medina Sultan (Charax-Iscina-Sort) », *Libya Antiqua*, I, 1964, p. 99-106, pl. XLV-XLVIII.
- GOODENOUGH E.-R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, t. II, *The archaeological Evidence from the Diaspora*, New-York, 1953, p. 63-69; 88-100; 102, et les pl. correspondantes au t. III.
- GOZALBES CRAVIOTO E., « El cristianismo en Mauritania Tingitana », *Cuadernos de la Biblioteca española de Tetuan*, 23-24, 1981, p. 279-309.
- HIRSCHBERG H. Z. (J. W.), *A History of the Jews in North Africa*, second, revised edition, translated from the Hebrew, vol. I, *From Antiquity to sixteenth century*, Leiden, 1974.
- HORBURY W., « Messianism among Jews and Christians in the second century », *Augustinianum*, XXVIII, 1988, p. 71-88.
- HORBURY W., « The Purpose of Pseudo-Cyprian, *Adversus Iudaeos* », *Studia Patristica*, XVIII, 3, 1989, p. 291-317.
- Inscriptions antiques du Maroc, Inscriptions libyques* par L. GALAND, *Inscriptions puniques et néopuniques* par J. FÉVRIER, *Inscriptions hébraïques des sites antiques* par G. VAJDA, Paris, C.N.R.S., 1966, p. 135-137, 3 pl.
- IRMSCHER J., « La legislazione di Giustiniano sugli Ebrei », *Augustinianum*, XXVIII, 1988, p. 361-365.
- JUSTER J., *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition politique, économique et sociale*, Paris, 1914, 2 vol., 510 et 328 p.
- LASSERE J.-M., *Ubique Populus*, Paris, 1977, p. 413-426.
- LASSERE J.-M., « Locus Iudaeorum Augusti : une hypothèse », *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Actes du colloque international, Montpellier, 1983, p. 65-72.
- LE BOHEC Y., « Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l'Antiquité », *Espacio, Tiempo y Forma*, s. 2, VII, 1994, p. 309-323.
- LE BOHEC Y., « Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain », *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Actes du colloque international, Montpellier, 1983, p. 13-47.
- LE BOHEC Y., « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *Antiquités Africaines*, 17, 1981, p. 165-207.
- LE BOHEC Y., « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques », *Antiquités Africaines*, 17, 1981, p. 209-229.
- LE BOHEC Y. et S., « Juifs et Chrétiens de la Judée à l'Afrique », *Mél. Ch. Molette*, 1989, p. 567-575.
- LINDER A., « La loi romaine et les Juifs d'Afrique du Nord », *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Actes du colloque international, Montpellier, 1983, p. 57-64.
- LINDER A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jérusalem, 1987, p. 381-389.
- LUND J., « A synagogue at Carthage? Menorah-lamps from the Danish excavations », *Journal of Roman Archaeology*, 8, 1995, p. 245-262.
- MIESES M., « Les Juifs et les établissements puniques en Afrique du Nord », *Revue des Ét. Juives*, 92, 1932, p. 113-135; 93, 1932, p. 53-72 et 135-156; 94, 1933, p. 73-89.
- MONCEAUX P., « Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, II : Inscriptions juives », *Rev. arch.*, 4^e série, III, 1904, p. 354-373.
- MONCEAUX P., « Les colonies juives dans l'Afrique romaine », *Revue des Ét. Juives*, 44, 1902, p. 1-28; réimpr. dans *Les Cahiers de Tunisie*, 18, 1970, p. 159-184 (avec une carte h.-t.).
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1901, p. 8 sq; 39 sq; 293-301.
- OTRANTO G., *Giudei e cristiani a Cartagine tra II e III secolo. L'adversus Iudaeos di Tertulliano*, Bari, 1975, 172 p. (avec le texte des quelques écrits contre les Juifs antérieurs à

Tertullien).

PIETRI Ch., « Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne », *Église et histoire de l'Église en Afrique*, Colloque de Bologne, 1988 (1990), p. 1-12.

RAVEAUX Th., « Augustinus über den jüdischen Sabbat seiner Zeit », *Revue des Études Augustiniennes*, XXVIII, 1982, p. 213-224.

RAVEAUX Th., « Aduersus Iudaeos. Antisemitismus bei Augustinus? », *Signum Pietatis, Festgabe C. P. Mayer, Cassiciacum*, XL, 1989, p. 37-51.

ROMANELLI P., « Una piccola catacomba giudaica di Tripoli », *Quaderni di Archeologia della Libia*, 9, 1977, p. 111-118.

SEBAG P., *Histoire des Juifs de Tunisie, des origines à nos jours*, 1991, 335 p.

SIMON M., « Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne », *Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses*, 1946, p. 1-31 et 105-145, réimpr. dans *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, La Haye - Paris, 1962, p. 30-87.

SIMON M., « Un document du syncrétisme religieux dans l'Afrique romaine », *C.R.A.I.*, 1978, p. 500-524.

SOLIN H., « Juden und Syrer im römischen Reich », *Die Sprache im römischen Reich der Kaiserzeit, Beihefte Bonner Jahrbücher*, XL, 1980, p. 301-330.

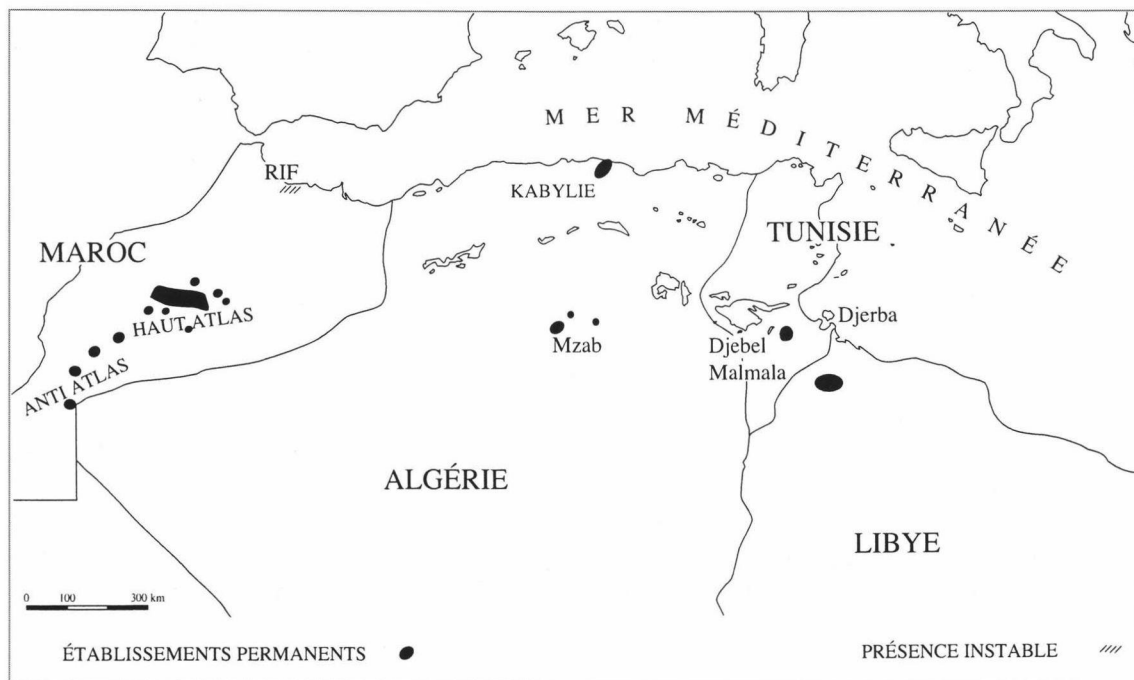
SOLIN H., « Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt », *A.N.R.W.*, II, 29, 2, 1983, p. 587-789.

SOLIN H., « Gli Ebrei d'Africa: una nota », *L'Africa Romana*, VIII, 1, 1991, p. 615-623.

SPRINGER A. J., *Augustine's use of Scripture in his anti-Jewish Polemic*, Louisville, 1989, 203 p. (microfilm).

TALBI M., « Un nouveau fragment de l'histoire de l'Occident musulman (62-196/682-812). L'épopée d'al-Kahina », *Les Cahiers de Tunisie*, XIX, 1971, n° 73-74, p. 19-52.

J.-M. LASSÈRE



Les implantations juives (période moderne et contemporaine).

J15. JUIFS DU MAGHREB : DE LA CONQUÊTE ARABE À LA DÉCOLONISATION

Treize siècles d'histoire, immense durée qui oblige à se polariser sur les faits les plus saillants, les tendances les plus marquantes. Période immense donc, mais jalonnée par des articulations historiques, c'est-à-dire des événements-clefs qui eurent, *ipso facto*, une postérité.

Le premier temps, à notre sens, va de la conquête arabe du Maghreb jusqu'à la fin du ^{xv}^e siècle, *grosso modo*, la fin de notre Moyen Âge, temps historique lointain où se forge la personnalité du groupe minoritaire. Le deuxième temps couvre les ^{xvi}^e, ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles où plus qu'auparavant le Maghreb, et ses communautés juives, est entraîné dans le tourbillon méditerranéen et surtout de plus en plus influencé par les transformations lentes mais fondamentales de l'Europe classique. Le troisième temps enfin, à partir du ^{xix}^e siècle, est marqué par l'irruption fracassante de la modernité occidentale qui aura sur les populations du Nord de l'Afrique, et en particulier les populations juives, des conséquences révolutionnaires.

De « l'âge d'or » à la décadence

Lorsque dans la deuxième moitié du ^{vii}^e siècle après J.-C., les Arabes abordèrent les rives du Maghreb, ils y trouvèrent, de manière certaine, des communautés juives, depuis longtemps enracinées, et intégrant probablement un certain nombre de prosélytes. L'islamisation de la contrée, patente au ^{viii}^e siècle, soumit *ipso facto* les juifs au statut de la *dhimma*, connue aussi sous le nom de pacte d'Omar qui aurait été initié par le deuxième calife Omar Ibn el-Khattab en 640 après J.-C. et mis en forme, plus tardivement, par le calife Omar Ibn Abdelaziz.

Ce statut, inégal par nature, laissait au *dhimmi* ou protégé la libre disposition de ses biens et lui assurait la sécurité. Ce dernier souffrait en contrepartie d'incapacités légales, payait la *jizya* ou impôt de capitation, discriminatoire par essence et s'engageait à traiter l'islam et les musulmans avec déférence et humilité.

C'est désormais dans ce cadre que va se dérouler l'existence des juiveries du Maghreb avec, dans un premier temps, celui de l'islam classique, une relative tolérance du maître musulman et une vive créativité intellectuelle en symbiose avec la brillante culture arabe d'alors. Temps alcyoniens qui s'abîmeront dans les crises du ^{xiii}^e siècle.

Brillance et tribulations

Dans les premiers siècles de l'islam (du ^{viii}^e au ^{xiii}^e siècle après J.-C.), dans l'immense espace allant de l'actuel Irak jusqu'à l'Occident « extrême », le Maroc (et l'Espagne), le pacte fut appliqué avec un certain laxisme car le monde arabo-musulman d'alors, puissant et prospère, traitait sans crispation ses minoritaires, le Maghreb ne faisant, en rien, exception à la règle.

Cette tolérance se mua même en une relative bienveillance sous la dynastie fatimide (910-972) en Berbérie orientale. Chiïtes ismaéliens, adeptes de doctrines ésotériques et régnant sur des populations sunnites, les Fatimides utiliseront volontiers les services des gens du Livre *ahl el-kitâb*, en l'occurrence les juifs. Presque à la même époque, les Idrissides de Fès (788-959), sans être fondamentalement hostiles aux juifs, furent plus regardants.

Les documents de la Gueniza du Caire brossent, pour le Maghreb, de 800 à 1150 après J.-C., en chiffres ronds, une vaste fresque des communautés juives. Cette période, à bien des égards, apparaît comme une ère de prospérité écono-

mique, de brillante intellectuelle avec deux pôles particulièrement actifs, Fès et surtout Kairouan. En matière d'institutions communautaires, les Juifs bénéficient d'une large autonomie et s'émancipent de la tutelle de l'elxarque de Bagdad au début du XI^e siècle. Partout, les juifs des classes aisées accèdent à la culture arabe, parlent, lisent, composent en cette langue, vraisemblablement dès la fin du VIII^e siècle. Ces documents attestent aussi du rôle d'espace colonial du monde arabe, joué par le Maghreb, avec un flux régulier et fourni de juifs originaires du Levant et d'Égypte, jusqu'aux débuts du XI^e siècle. Nouvelle composante ethnique qui vient s'ajouter aux communautés indigènes et peut-être les submerger, catalysant et accélérant l'arabisation.

Cette longue embellie prit fin au milieu du XII^e siècle avec la conquête des Almohades. Musulmans fanatiques, ils exercèrent, sur les gens du Livre, de sanglantes pressions pour les obliger à abjurer, non sans résultats. Avant 1165 toutefois, il n'y eut pas simultanéité spatiale dans les persécutions mais, après cette date, le judaïsme et le christianisme, officiellement, disparurent du Maghreb. Il est cependant vraisemblable qu'aux marges du Sahara et dans les zones rurales reculées, certains Juifs purent continuer de pratiquer, presque ouvertement, leur foi, alors que les fragiles chrétientés indigènes disparurent ou presque dans la tourmente.

Les premiers retours ouverts au judaïsme semblent s'être produits autour de 1230 et se poursuivre dans les décennies suivantes. Ils furent cependant peu nombreux. Pour quelles raisons ? Sans doute une partie des descendants des convertis s'étaient-ils sincèrement ralliés à l'islam. Certains hésitaient probablement à revenir au judaïsme car l'abandon de l'islam pouvait être passible de la peine de mort. À cet égard, le massacre de la communauté juive de Fès en 1276 indiquait-il que la population supportait très mal ce retour ? Curieusement, cet épisode almohade, aberrant et grave, n'a laissé, dans la mémoire populaire juive, aucune trace. Cette amnésie s'explique-t-elle par le petit nombre de retours ? Ou bien, les nouvelles communautés juives des villes étaient-elles formées de gens venus du désert, de la montagne, des zones rurales reculées où ils avaient continué de pratiquer presque ouvertement leur culte, sans passage à l'islam ? Les deux hypothèses ne sont pas nécessairement contradictoires. En tout état de cause, l'épisode almohade laissa, plusieurs siècles durant, des traces indélébiles.

Crépuscule sur l'Occident musulman

La période qui va de la fin du XIII^e siècle jusqu'à la fin du XV^e siècle est, pour les chétives communautés juives, celle de la misère matérielle et spirituelle et de l'oppression politique. C'en est bel et bien fini de la prospérité économique, de la brillante intellectuelle, de la relative bienveillance des pouvoirs publics. Ce contexte délabré est attesté par les *responsa* des rabbins d'Alger du XIV^e et surtout du XV^e siècle. La population juive d'alors ignore souvent les pratiques élémentaires du judaïsme, fait fréquemment appel à des juges musulmans, adopte dans la vie civile et religieuse des usages islamiques. Sans doute plusieurs générations passées sous le masque musulman expliquent-elles, pour partie, ce déclin tout comme la relative rupture des contacts avec les Juifs d'Europe et du Levant. Dans le même temps, les clercs juifs perdent progressivement la maîtrise de l'arabe classique, si évidente dans les premiers siècles de l'islam. Peut-être, la pression des autorités pour interdire aux Juifs l'usage de l'alphabet arabe est-elle à l'origine de cette perte ?

Surtout, l'application sévère, mesquine, hostile de la *dhimma* vire à l'oppression pure et simple. Les Juifs sont astreints ici au port de la rouelle, là à l'adoption de couleurs sombres dans le cadre du *ghiyâr* ou distinction vestimentaire,

peu appliquée aux premiers siècles de l'islam. Discrets, très pauvres (sauf quelques négociants des ports), de tous méprisés, les Juifs du Maghreb central sous les Zayyanides de Tlemcen (1236-1554) et ceux d'Ifriqiya sous les Hafsidés de Tunis (1207-1574) évitent-ils, du moins, les persécutions sanglantes. À l'autre extrémité du Maghreb, en revanche, les Mérinides de Fès (1258-1420) et les Wattasides (1420-1548) associent quelquefois des juifs à leur pouvoir mais les violences populaires sont redoutables comme en 1465 à Fès.

Ces temps difficiles furent, dans une certaine mesure, ceux de l'enfermement dans des quartiers spéciaux comme le *mellâh* de Fès constitué en 1438. Cet enfermement fut-il à l'origine, comme on l'a souvent soutenu, des particularités des parlers arabes des juifs des grandes villes ? Ce n'est pas absolument démontré, et sans doute ne faut-il pas négliger d'autres explications comme les influences linguistiques espagnoles à partir du XVI^e siècle.

Ces temps obscurs furent traversés par un événement marquant : l'installation, surtout à Alger, de réfugiés juifs catalans après les massacres de 1391 en Espagne. Plus cultivés et plus riches, les nouveaux venus imposèrent leur liturgie et leurs usages civils à Alger et dans les villes voisines. Ils furent à l'origine d'un renouveau des études religieuses, toujours à Alger et peut-être plus tard à Tunis, alors que Fès aurait toujours compté quelques savants.

Ce crépuscule sur l'Occident musulman n'est en rien un phénomène isolé, il est, dans une large mesure représentatif de l'état du judaïsme mondial et de celui du monde arabe. Dans l'Égypte et la Syrie mameloukes, en effet, l'oppression contre les communautés juives est si forte du XIII^e au XV^e siècle que l'écrasante majorité choisit d'apostasier ou de fuir, vidant le judaïsme égyptien, en particulier, de ses forces vives. En Europe, chassés des foyers d'Occident (France, Angleterre), partout discriminés voire massacrés, les Juifs ne font que survivre, menant une existence rétrécie à l'ombre du ghetto, le judaïsme espagnol faisant, pour peu de temps encore, exception à la règle.

1500-1800 : le nouveau Maghreb

À la fin du XV^e siècle, à la veille de l'arrivée des Juifs ibériques, le judaïsme maghrébin, des sables de la grande Syrte aux rives de l'Atlantique, comptait sans doute moins de 100 000 adeptes, quelque 2 % de la population totale. Cette population juive comportait une forte composante urbaine avec une concentration importante dans les grandes villes de l'intérieur comme Fès, Meknès ou Constantine et les grands ports, Alger, Tunis, voire Tripoli. Elle comprenait aussi, on le sait moins, une minorité rurale non négligeable, surtout au Maroc : Juifs montagnards de l'Anti-Atlas, du Haut Atlas et du Draa, à l'époque, probablement berbérophones, juifs semi-nomades des steppes tunisiennes et de manière plus évidente de la région de Constantine, vieilles implantations montagnardes dans le Nefoussa et le Gharyan au sud de Tripoli.

Ces Juifs du Maghreb, depuis la disparition (du XII^e au XIV^e siècle) des derniers résidus chrétiens, étaient désormais les seuls *dhimmi*, pour le meilleur et pour le pire, contrairement au Machrek où perdurait de fortes chrétientés indigènes. Autre originalité de l'Occident musulman, le triomphe quasi total du sunnisme, dans sa variante malékite, relativement rigoriste et sévère à l'égard des gens du Livre.

Cet univers stable et quelque peu stagnant allait être bouleversé, entre 1492 et 1600-1610, par des événements marquants de l'histoire générale comme l'achèvement de la *reconquista* en Espagne en 1492 et le repli subséquent de musulmans grenadins vers le Maghreb, les tentatives ibériques d'installation

dans les ports maghrébins, l'arrivée en 1609-1610 des Morisques chassés d'Espagne et, par dessus tout, au XVI^e siècle, la présence ottomane en « Libye, Tunisie et Algérie » coupant en deux le monde du « berbéro-islam » et isolant le royaume chérifien.

Les communautés furent affectées par ces événements et par d'autres tenant spécifiquement à l'histoire juive comme l'expulsion des juifs d'Espagne de 1492. Cette nouvelle donne allait certes transformer leur destinée, mais, au-delà, ces temps nouveaux présentent une claire distinction des époques avec un XVI^e siècle agité et relativement confus, un XVII^e siècle où se mettent en place les structures politiques, économiques et socio-culturelles, du Maghreb moderne, structures subtilement modifiées au XVIII^e. De ces changements globaux, les Juifs furent partie prenante.

Un siècle nerveux

La poursuite de la *reconquista* en terre d'Afrique eut, pour les communautés juives, des conséquences négatives. Les Espagnols, entre autres ports, prirent Tripoli en 1511, Tunis en 1535, Tlemcen en 1543. La population, dont les juifs, y fut massacrée, vendue comme esclave, contrainte à la fuite. Les communautés ne se reconstituèrent qu'à la fin du XVI^e siècle lorsque les Turcs reprirent la plupart de ces cités.

Autre événement d'importance, l'arrivée des juifs chassés d'Espagne en 1492, puis, en rangs moins serrés, celle des exilés du Portugal en 1496-97. Ces réfugiés, dans leur grande majorité, choisirent de s'établir au Maroc où leur installation déclencha de longs conflits avec les juifs indigènes (*tochavim* en hébreu, *beldiyyin* en arabe). Nombreux, influents, riches, cultivés, les nouveaux venus finirent par imposer leurs usages religieux et leur liturgie, tout au moins dans le Nord-Est et les grandes cités de Salé, Meknès et surtout Fès. Mais ils échouèrent dans leurs tentatives d'éradiquer la polygamie chez les indigènes. Leur victoire fut cependant si complète, en matière liturgique, qu'au XX^e siècle, dans la ville de Fès, il ne subsistait qu'une seule synagogue pratiquant le vieux rite, celle dite des *Fassi*. Le phénomène n'est pas sans rappeler ce qui se produisit à Alger après 1391 où les Catalans imposèrent, progressivement, leur rite, celui des *mellâhin* (les gens venus par le mer en arabe ?) au point que la liturgie des *hâriyyin* (les gens de la *hâra* d'Alger, les indigènes) disparut à la veille de la conquête française de 1830.

Au XVII^e siècle, une nouvelle donne

Politiquement, la présence ottomane se marqua par l'installation de trois régences, celle de Tripoli, de Tunis et d'Alger ; économiquement, par le recul de la puissance bédouine et la renaissance villageoise, surtout en Tunisie. Renaissance en partie liée à l'arrivée des Morisques au début du XVII^e siècle et qui modifia quelque peu la vie rurale tandis que la course, certes active avant le XVII^e siècle, connut un considérable essor, enrichissant les particuliers et l'État, à Rabat, Salé, Alger, Tunis et Tripoli. Dans le même temps, se développait avec l'Europe le négoce maritime, Livourne et Marseille jouant un rôle-clef dans les courants commerciaux.

Sans être en rien monopole, l'action des Juifs dans le rachat des captifs chrétiens dans la course était importante, tout comme leur activité commerciale avec Livourne. Dans le négoce comme dans le rachat, le rôle des Juifs de Livourne, et de loin, l'emportait sur celui des juifs indigènes. Les premiers étaient, en fait, des marranes hispano-portugais, ou plus précisément d'anciens marranes, passés par le port toscan après son ouverture aux « nouveaux chrétiens », à l'extrême

fin du XVI^e siècle, et établis à Tripoli, plus encore à Alger et surtout à Tunis, au tout début du XVII^e siècle. Cette activité portuaire suscita, surtout au centre et à l'est du Maghreb, un certain afflux de Juifs issus des petites villes et des zones rurales, exode dont bénéficièrent trois cités : Tripoli, Tunis et Alger.

L'arrivée des Juifs ibériques entraîna aussi, au XVI^e siècle, une effervescence mystique, l'aspect cardinal de cette effervescence tournant autour de la cabbale, d'abord au Maroc puis graduellement dans tout le Maghreb. À partir du début du XVII^e siècle, on réactiva, de par la volonté des cabbalistes, des dévotions quelque peu oubliées. Il s'agissait des mélodies mélancoliques dites *baqqachôt*, vigoureuse synthèse entre poésie hébraïque et plain-chant andalou qui, des générations durant, essentiellement au Maroc, représenta, par excellence, et l'art musical et la ferveur religieuse. Toujours au XVII^e siècle, la multiplicité des échanges avec l'Europe et surtout Livourne fit pénétrer l'imprimé hébraïque au Maghreb, diffusant le savoir et élargissant le nombre des clercs, et là encore, le rôle des Livournais d'Alger et de Tunis fut considérable par leur mobilité, leur ubiquité, leur haut niveau culturel.

Le fécond XVIII^e siècle

Après 1730, la course en Méditerranée s'essouffant, les finances publiques et privées d'Alger entrent en crise tandis que Tripoli et plus encore Tunis s'en tirent bien mieux en développant, à grande échelle, le commerce maritime avec l'Europe, Marseille l'emportant désormais sur Livourne. Au Maroc, l'essor du commerce maritime au loin fut plus tardif qu'ailleurs au Maghreb et fit la fortune des « commerçants du sultan », *tujjâr es-solân*, musulmans andalous, Européens et surtout Juifs, installés dans le nouveau port d'*As-sawîra* (Mogador) et voués au négoce atlantique avec les puissances protestantes.

En matière institutionnelles, l'événement le plus symbolique fut le « schisme », en 1710, à Tunis, des Juifs livournais ou *Grâna* qui se séparèrent unilatéralement des Tunisiens ou *Tiwânsa* en créant des institutions communautaires séparées, « schisme » finalement reconnu par les *Tiwânsa* en 1741, choc culturel majeur entre arabisés, *Must'arebîn*, et fiers juifs ibériques, fait atypique, car, partout ailleurs au Maghreb, les Espagnols s'étaient emparés des leviers de commande communautaires. Pourquoi à Tunis, et à Tunis seulement, les indigènes refusèrent-ils d'abdiquer ?

Le XVIII^e siècle fut aussi par excellence celui de l'effervescence urbaine, de l'expansion spatiale des quartiers juifs, de l'exode rural. Si la population juive d'Alger, rançon du déclin économique de la ville-État, régressa lentement, tout au long du siècle, si les Juifs, dans quelques cités marocaines, comme Fès, Meknès, Marrakech, étaient enfermés depuis plusieurs générations dans le *mellâh* ceint de murailles ; on notait, un peu partout, la création de nouvelles communautés dans les ports comme Mogador, au Maroc, Sfax et Mahdia, en Tunisie, Oran, reconquise, en 1792, sur les Espagnols par le dey d'Alger. Dans certains centres, la population juive, en nette croissance, déborda son habitat traditionnel, celui de la *hâra* (le quartier juif). À Tunis elle s'étendit vers l'est, dès le début du XVII^e siècle et plus encore au XVIII^e siècle. À Tripoli, l'espace compris entre le petit quartier, *hâra sghîra*, et le grand quartier *hâra kbîra* fut lentement investi. L'immigration vers les grandes villes, exode rural pour l'essentiel, est d'ailleurs encore présente dans la mémoire populaire, essentiellement par le canal de l'onomastique.

Ce fertile XVIII^e siècle fut encore celui d'une considérable activité éditoriale des rabbins locaux, avec le plus souvent une littérature décisionnaire et des gloses talmudiques, généralement imprimées à Livourne, encore et toujours Livourne ! S'enracinèrent alors des lignées de savants et d'érudits comme les Abensur de

Fès, les Benattar présents dans plusieurs cités du Maroc, les Berdugo et Tolédano de Meknès, les Borgel de Tunis et nous en oublions. Dans ce même temps, autre phénomène d'ouverture et de mobilité, se multiplièrent les voyages des rabbins émissaires de Palestine faisant circuler les idées, les livres, les informations, les airs liturgiques.

Tous faits de société éminemment novateurs, élargissant et approfondissant certes les tendances déjà présentes au XVII^e siècle mais multipliant les innovations majeures comme la production, *in situ*, d'une considérable littérature rabbinique.

1500-1800, trois siècles de mutations ou, plus modestement, de changements lents mais réguliers et significatifs. S'insinue alors, au Maghreb, une première modernité, ou une prémodernité, antérieure à la Révolution industrielle et à l'intrusion massive de l'Occident. Prémodernité catalysée, dans une large mesure, par l'arrivée de Juifs ibériques au Maghreb, soit directement après 1492-1496, soit plus tardivement par le canal de Livourne. Prémodernité qui affecte, aussi et surtout, les communautés juives d'Europe, déjà quelque peu pénétrées par les Lumières et en plein essor démographique après 1700. Les communautés juives du Maghreb s'insèrent donc dans les tendances lourdes du judaïsme mondial d'alors.

Par rapport cependant au Levant ottoman, plus précisément, par rapport au monde judéo-espagnol de Grèce et du Bosphore, d'une part, et aux communautés juives arabophones d'Égypte et du croissant fertile, d'autre part, nos Juifs des échelles de Barbarie et même du Maghreb intérieur sont affectés d'un dynamisme plus grand. Après, en effet, un XVI^e siècle relativement prospère et une relative tolérance d'un maître turc, le XVII^e siècle, au Levant, voit un durcissement du statut des Juifs en même temps que les chrétiens locaux, aidés par la sollicitude de l'Europe et par l'ouverture d'écoles modernes, concurrencent victorieusement les Juifs dans le commerce extérieur et l'appareil d'État. Les communautés juives du Levant sont, en même temps, psychologiquement épuisées, à la fin du XVII^e siècle, par le désastreux épisode du faux messie Chabbâtay Zvi, alors que celles du Maghreb le sont beaucoup moins, dans un contexte où l'absence de chrétientés indigènes fait des Juifs indigènes, et surtout des Livournaïens, les intermédiaires obligés vis-à-vis de l'Europe et les vecteurs du changement social.

1830-1980. L'intrusion fracassante de la modernité

Un siècle et demi de considérables bouleversements, de mutations inouïes, impensables avant 1830. Le changement social, dans toutes ses manifestations, se fait alors extrêmement rapide, continu, déstabilisateur, acculturant. Dans cet univers où tout dorénavant bouge, des articulations historiques avec de sensibles retombées sont cependant aisément perceptibles. Elles serviront de balises dans la trame événementielle qui va suivre.

Les Juifs du Maghreb à la veille de 1830

Pourquoi d'abord ce repère de 1830 ? Tout simplement parce qu'il marque, avec la prise d'Alger par les Français, le début du processus de modernisation dont il a été question plus haut.

Vers 1820-1830, on dénombrait, très grossièrement, 140 000 Juifs au Maghreb (un peu moins de 2 % de la population totale), dont vraisemblablement quelque 10 000 en Libye, 30 000 en Tunisie, 25 à 30 000 en Algérie, 70 000 ou plus au Maroc. Cette population souffrait partout d'un statut juridique très diminué mais il faut honnêtement distinguer entre les trois régences ottomanes et le

royaume chérifien. Dans les trois premières, dominait la *dhimma* classique c'est-à-dire un statut d'oppression, sans excès sanglants de la populace ou des autorités, contrairement au Maroc.

Linguistiquement arabisée depuis de très longs siècles, la collectivité comptait cependant en son sein quelques minorités non arabophones : les hispanophones du nord du Maroc, en place depuis 1492, pratiquant un dialecte judéo-espagnol dit *hakètiya* et le groupe de langue et de culture berbère du Haut Atlas central au Maroc, dernier bastion possible d'une aire jadis étendue à tout le Haut Atlas, à l'Anti-Atlas, à la plaine du Sous et au Draa. Mais ces populations auraient été arabisées au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle par des Juifs arabophones, porteurs de cette langue prestigieuse et semble-t-il originaires d'Illigh, Demnat et surtout Ifrane.

Socialement et géographiquement diversifiées, les communautés appartenaient toutes au monde de la tradition, « ce monde que nous avons perdu », selon l'expression de l'historien britannique Peter Laslett. Croyances traditionnelles, où se mêlaient religion et superstitions, société traditionnelle, avec une mince élite de clercs et de négociants, une masse pauvre de boutiquiers et d'artisans, un grand nombre de misérables, mentalités traditionnelles sans remise en cause sacrilège de l'ordre du monde, social ou politique. Certes, quelques frémissements étaient apparus à l'extrême fin du XVIII^e siècle avec les Lumières et la Révolution française. Certes encore, certains, qui avaient voyagé, savaient que les Juifs de Bordeaux, Amsterdam et Livourne étaient des hommes libres, mis sur un pied d'égalité avec les chrétiens. Certes enfin, quelques-uns, sans doute, aspiraient à sortir leurs coreligionnaires de leur situation diminuée. Mais ces constats et ces aspirations demeuraient très minoritaires, presque marginaux.

La prise d'Alger et ses retombées

Juillet 1830, « Alger la bien gardée » tombe entre les mains des Français. Dans les décennies qui suivent, les troupes françaises étendent leur emprise sur le reste du pays et dans ce temps même, les communautés juives de l'ex-régence sont entraînées dans un extraordinaire tourbillon bouleversant leur quotidien et transformant leur statut politique, avec l'entrée dans le droit commun en matière juridique et l'abolition *de facto* de la *dhimma*. Dans le même temps s'effondre rapidement l'autonomie communautaire. La « nation juive », corps politique distinct, n'existe plus dès 1845 avec la mise en place des consistoires sur le modèle français. Le 24 octobre 1870 ensuite, la promulgation du décret Crémieux transforme en citoyens français les Juifs indigènes. Ce décret allait soulever des oppositions passionnées au sein de la population européenne de la colonie. Opposition qui culmina lors de la crise anti-juive de 1897-98. Mais le gouvernement de Paris, en dépit de l'agitation, refusa l'abrogation. Les ordonnances du 28 février 1841 et du 26 septembre 1842 confièrent les procès entre Israélites, y compris ceux relatifs au statut personnel (héritages, mariages, divorces), aux tribunaux français, mais ce statut lui-même disparut avec l'entrée dans la citoyenneté française après 1870.

Économiquement, socialement, culturellement, la population accédait, graduellement d'abord, à marche forcée ensuite, à la modernité. Les juifs multiplièrent les boutiques dans les quartiers européens avec une clientèle plus exigeante et au niveau de vie plus élevé que celui des clients traditionnels musulmans ou juifs. Pour la plupart des communautés, la mobilité sociale ascendante devient la règle tandis que l'accroissement démographique se faisait spectaculaire, rompant avec la stagnation séculaire. On comptait quelque 26 000 Juifs en Algérie, à la veille de la conquête française, sans doute 52 000 en 1880 et 96 000 en 1913-14. Culturellement, enfin, le fait majeur fut le lent abandon de l'arabe

et l'accès à la langue française. Le décret Crémieux renforça et accéléra ces tendances après 1870, mais cette modernité multiforme laissait intact ou presque le monde de la tradition dans l'est et le sud du pays, tout particulièrement au Mzab et à Constantine.

Hors d'Algérie. Dissemblances et analogies

La présence française en Algérie entraîna un regain inattendu d'activisme turc avec la reprise en main de la régence de Tripoli en 1835. De la sorte, les communautés juives bénéficièrent du *hatti humayûn* de 1856 qui, sans abolir explicitement la *dhimma* et sans faire disparaître les autonomies communautaires, établissait une relative égalité entre musulmans et non-musulmans au sein de l'empire ottoman, égalité mal acceptée par les populations musulmanes. Dans cette logique de sécularisation, les tribunaux rabbiniques furent cantonnés aux problèmes de statut personnel.

Dans la Tunisie voisine, la promulgation, en 1857, du pacte fondamental allait dans le même sens que le réformisme ottoman de 1856 et là aussi les populations musulmanes réagirent défavorablement. Comme en Libye enfin, les tribunaux rabbiniques se virent limités aux questions du statut personnel.

Au Maroc, où la situation des Juifs était la plus délabrée, le tournant de 1862-63 fut significatif. L'Alliance israélite universelle (AIU) ouvrit en effet sa première école à Tétouan en 1862 et, l'année suivante, le voyage au Maroc du philanthrope Moses Montefiore, sans résultat concret dans l'immédiat, attira toutefois l'attention internationale sur le sort des Juifs marocains. Au royaume chérifien cependant, l'archaïque statut de la *dhimma* perdura vigoureusement jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Ensuite, et ensuite seulement, sans avoir jamais été formellement abrogé, il commença à s'effondrer dans les villes de la côte où les juifs pouvaient bénéficier de l'appui des consuls européens et de l'Alliance israélite. Mais dans l'intérieur, cette liberté nouvelle, où cette arrogance nouvelle, des Juifs de la côte, entraînait une détérioration du sort de leurs coreligionnaires et également de véritables « pogroms » un peu partout, à Demnat mais aussi à Casablanca (1907) et à Fès (1912).

Globalement donc, de profondes différences semblent séparer les Juifs d'Algérie de ceux des autres contrées après 1830. Dans le premier pays, le changement institutionnel fut brutal et rapide, ainsi que le changement social (surtout après 1870) bousculant, déstabilisant, un monde traditionnel. Ailleurs, les évolutions furent plus lentes, moins brutales. Ailleurs aussi, les protections des consuls européens furent patentes après 1840 et l'action scolaire et politique de l'AIU particulièrement efficace (après 1860). En Algérie en revanche, l'école républicaine scolarisant les jeunes Juifs, l'œuvre de l'AIU fut plus spécifique et plus limitée. Quant aux protections des consuls européens, elles n'avaient pas lieu d'être là où flottait le drapeau français.

Mais au-delà de ces divergences, partout avec ou sans pouvoir colonial, les communautés juives entamèrent une marche régulière vers l'égalité des droits, la sécularisation (plus nette en Algérie) et le recul de l'autonomie communautaire (également plus net en Algérie). Partout enfin, l'émancipation des Juifs se heurta à de tenaces oppositions populaires, à des réticences dans les sphères gouvernementales en Libye et surtout en Tunisie, à des refus intransigeants des pouvoirs publics au Maroc.

Le triomphe colonial

1881 traité du Bardo, qui instaure le protectorat français en Tunisie, 1911 début de la conquête italienne en Libye, 1912 protectorat français sur le Maroc.

À la veille de la Grande Guerre, comme un fruit mûr, le grand Maghreb était, tout entier, subjugué par l'Europe. Mais les sociétés juives, désormais en contact direct avec la France, l'Italie (en Tunisie) et l'Espagne (au Maroc), n'étaient plus, tout à fait, des sociétés traditionnelles, pénétrées qu'elles avaient été par la lente infiltration, depuis deux générations, des idées, des hommes, des capitaux, des marchandises venus d'Europe. Dissemblance donc d'avec les communautés d'Algérie de 1830-1840 fascinées et affolées par l'irruption d'un monde nouveau. C'est donc dans un univers déjà quelque peu transformé que se fixa l'empreinte indélébile de la colonisation.

Ce temps colonial, relativement court (1881-1956 en Tunisie, 1911-1952 en Libye, 1912-1956 au Maroc), sauf en Algérie (1830-1962), vit s'amplifier et s'accélérer dans les trois premiers pays le processus de modernisation déjà enclenché avant la colonisation avec des changements institutionnels, comme l'entrée globale des communautés juives dans le droit commun, avec cependant des limites précises : maintien du statut personnel, d'une certaine autonomie communautaire, absence d'accession à la citoyenneté française, italienne ou espagnole, limites inexistantes, depuis longtemps, en Algérie. Mais c'est surtout en matière de changement social que les bouleversements furent de plus en plus significatifs : rapide diffusion du français, de l'espagnol, de l'italien, scolarisation de masse dans les écoles publiques ou celles de l'AIU, émancipation croissante des femmes, etc. En matière démographique les changements furent aussi considérables. On passa ainsi de moins de 20 000 Juifs en Libye vers 1911 à 37 ou 38 000 en 1946-47, d'environ 25 000 en Tunisie vers 1881 à 105-110 000 en 1946-47, de quelque 115 000 au Maroc en 1912 à 250 ou 270 000 à la fin des années quarante. Tandis qu'en Algérie de 96 000 personnes en 1913, on arrivait à 110 000 en 1931 et 125 000 en 1946-47, accroissement déjà plus lent, signe d'un contrôle des naissances apparu vers 1900, typique de la modernité occidentale.

Cette modernité toutefois rencontrait jusqu'à la fin des années quarante et au-delà de puissants môles de résistance : au sein des masses populaires nettement plus nombreuses que les classes moyennes au Maroc, en Tunisie, en Libye et dans l'est de l'Algérie, dans les zones rurales et montagnardes restées traditionnelles comme aux marges du Sahara.

La fin d'un monde

La création de l'État d'Israël et la décolonisation allaient, en un peu plus de deux décennies, détruire de très anciennes communautés. Bouleversement inouï, impensable une génération plus tôt. De cette accélération de l'histoire, la trajectoire fut simple. Dès la fin des années quarante et le début des années cinquante, en un temps où la présence française en Afrique du Nord ne semblait pas menacée, des foules nombreuses prirent le chemin de la terre sainte, surtout issues du Maroc et de la Tunisie, les communautés les plus traditionnelles. Ces départs n'étaient en rien une originalité, ils affectaient, à la même époque, de manière massive, les communautés juives de l'Orient arabe : Égypte, Irak, Syrie, Yémen. Mais dans ces derniers pays, les menaces physiques et politiques nées du conflit israélo-arabe jouèrent un rôle considérable, le même phénomène se retrouvant en Libye où l'accession à l'indépendance en 1952 fut précédée de graves désordres anti-juifs en 1946 et 1948. Dans l'Afrique du Nord française, en revanche, les départs s'expliquaient essentiellement par l'attraction politique de l'État juif, attraction fortement teintée d'aspirations religieuses et par le souci, chez les plus pauvres, d'améliorer leur situation économique dans un pays neuf.

L'indépendance venue au Maroc, Tunisie puis Algérie, les départs devinrent plus massifs au point de vider de l'essentiel de leur substance les communautés

des trois pays, dès 1962-63 en Algérie, douze ans plus tard au Maroc et en Tunisie. Deux séries de causes se croisaient quant à l'origine de cette émigration de masse. Les unes directement liées au conflit israélo-arabe, surtout après 1967, les autres à la décolonisation et aux difficultés politiques, économiques et culturelles qu'elle engendrait.

Globalement donc, vers 1830, en dépit des multiples évolutions des XVII^e et XVIII^e siècle, les sociétés juives du Maghreb, demeurent des sociétés traditionnelles. Ce monde de la tradition fut brutalement subverti, après cette date d'abord et surtout en Algérie, plus tardivement (vers 1850-60), plus lentement, moins profondément ailleurs.

Phénomène total, cette subversion fut une tendance lourde bousculant, partout, les structures politiques sociales et économiques du groupe, transformant sa vision du monde. Cette évolution ne se borna pas à l'Afrique du Nord, elle gagna les autres périphéries d'Occident où justement vivaient la majorité des juifs : Europe orientale, Balkans, Orient arabe. Par rapport aux communautés les plus proches culturellement, celles du Machrek (Irak, Syrie, Égypte), de langue et de culture arabes, celles du Bosphore et du sud des Balkans, de langue et de culture judéo-espagnoles, les juifs du Maghreb se trouvaient cette fois-ci, contrairement aux XVII^e et XVIII^e siècles, en évidente concordance de phase avec la même pénétration massive de l'Occident, le même rôle dévolu à l'Alliance israélite universelle, etc. Dans cette course à la modernité, le cas de l'Égypte est à la fois très particulier et paradigmatique, poussant à l'extrême les grandes lignes de l'évolution plus haut décrite. Démographiquement insignifiante, économiquement et culturellement marginale vers 1810-1820, la communauté juive fut une pure création de la modernité dans le second XIX^e siècle, passant de 7 000 personnes vers 1840 à presque 40 000 en 1907, s'approchant des 60 000 en 1914 pour dépasser 65 000 vers 1947-48, recevant notamment massivement les immigrants de toute la Méditerranée (Maghreb, Bosphore, Grèce, Syrie), acquérant une grande visibilité humaine et économique dans les grandes villes comme Le Caire et Alexandrie. En bref, un miroir grossissant de ce qui dans le même temps se passait à Casablanca, Alger, Tunis et Tripoli.

★

Que retenir au terme de ce long périple ? Notons, tout d'abord, que la présence juive remonte, en ces contrées de Berbérie, à une lointaine antiquité. Y avait-il des Hébreux parmi les fondateurs de Carthage ? C'est possible mais non prouvé.

Y eut-il conversion de Berbères au judaïsme, aux premiers siècles de l'ère chrétienne ? C'est vraisemblable, probable, mais présomption ne signifie pas certitude.

On se meut, en revanche, sur un terrain plus solide en affirmant la présence de Juifs en Berbérie orientale (y compris la Cyrenaïque), aux premiers siècles du christianisme, Juifs probablement venus de Terre sainte. On peut aussi considérer comme certaine l'arrivée, aux temps de l'islam classique, de nombreux transfuges d'Orient (Égypte et Irak en particulier). Certaine également, l'arrivée des vagues ibériques en 1391, 1492 et au-delà ; certaine enfin, l'installation des Livournais à Tripoli, Alger et surtout Tunis dès le début du XVII^e siècle. Lointaine, la présence juive est aussi une présence diversifiée, de par l'origine ethnique et géographique de ses composantes.

Retenons, ensuite, que cette longue histoire en terre d'islam, dans le contexte particulier de la Berbérie, quelque peu différent de celui du Machrek, s'articule en trois temps. Celui de l'islam classique tolérant, prospère, intellectuellement fécond mais qui s'abîme au XII^e siècle dans le déclin et l'intolérance. Celui des temps modernes, extravertis et marqués par des changements lents et continus. Celui enfin des ruptures fondatrices du XIX^e siècle, fondement de la modernité,

modernité largement exogène, révolutionnaire, déstabilisante, émancipatrice, qui aboutira à la disparition de l'objet même de notre étude au siècle suivant.

En l'espace de trois ou quatre générations, se transformeront, en profondeur, et le quotidien et la vision du monde du groupe considéré. Mutations multiples et qui amèneront, par exemple, cette collectivité, depuis des siècles désarmée, à la découverte des armes.

BIBLIOGRAPHIE

- ABITBOL M., *Le passé d'une discorde. Juifs et Arabes du VII^e siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 1999.
- BRUNDSCHVIG R., *La Berbérie orientale sous les Hafssides. Des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, tome I, 1940, tome II 1947.
- GOITEN S.D., *A Mediterranean society. The jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo geniza*, Berkeley-Los Angeles, London, University of California press, tome I 1967, tome II 1971, tome III 1978, tome IV 1983.
- HIRSCHBERG H. Z., *A history of the jews in North Africa*, Leiden, E.-J. Brill, tome I 1974, tome II 1981.
- IANCU-AGOU D., « Une communauté juive dans le Sud Algérois. Djelfa 1852-1962 », in *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, édité par Michel Abitbol, Jérusalem, Institut Ben Zvi, université hébraïque, 1982, pp. 161-190.
- PLANHOL X. de, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, coll. « Géographes », 1997.
- STILLMAN N. A., *The Jews of Arab land. A History and source book*, Philadelphia, The jewish publication society of America, 1979.
- TAÏEB J., *Sociétés juives du Maghreb moderne. Un monde en mouvement (1500-1900)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.
- ZAFRANI H., *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

J. TAÏEB

J16. JUIFS AU SAHARA (LES)

Les premières incursions juives en Afrique du Nord furent bien antérieures à la conquête arabe, comme peuvent en témoigner certains éléments épigraphiques et objets trouvés dans les ruines de Carthage ; elles ont été suivies de nombreuses autres, celles des Juifs persécutés et chassés par les Babyloniens puis les Grecs ou déportés et vendus par milliers dans les ports d'Afrique du Nord, par les Romains.

Après la destruction du second Temple par Titus, en l'an 70, et surtout consécutivement aux guerres de Cyrénaïque (115 et 118), une population juive, relativement importante, s'est dirigée vers l'ouest, a longé l'Atlas saharien, pour finalement se fractionner et se fixer dans les régions du Mzab, du Touat, du Tafilalet, du Dra' et du Sous, rejoignant des populations amies, juives et berbères, installées de longue date.

Les juifs du Touat

Le Touat-Gourara-Tidikelt, province du Sahara aujourd'hui rattachée à l'Algérie, se trouve à un millier de kilomètres au sud de la Méditerranée. Sa population constituée initialement d'Africains – les *Haratines**¹ –, de *Berbères zénètes* et de *Juifs* a fait, grâce à son dynamisme, la prospérité d'une région

1. Les *haratine* [sing. *Hartani*] sont des *mélano-gétules* d'origine africaine.

devenue la plaque tournante du commerce transsaharien du XII^e au XIV^e siècle, au temps où les caravanes sillonnaient le désert pour approvisionner l'Afrique en sel, cotonnades, cuivre et verroterie, et satisfaire les énormes besoins des royaumes musulmans du Maghreb et de l'Espagne en ivoire, plumes d'autruches et surtout, or en poudre [*tiber*] et esclaves noirs.

L'histoire de l'entité juive touatienne n'a été vraiment connue qu'après l'arrivée des Français, en 1900, la découverte de certains documents d'archives et la mise au jour d'une pierre tombale gravée en hébreu², par E.-F. Gautier en 1903 à Ghormali.

Les récits des chroniqueurs arabes locaux – collectés par A.G.P. Martin –, notamment celui du *Tamentiti*, ont permis de faire la lumière sur ce passé :

« *Les Indigènes racontent que les ksour de Tamentit furent créés par les juifs l'année de l'éléphant. C'est ainsi que les Arabes désignent l'année au cours de laquelle eut lieu l'expédition qu'Abraha, prince éthiopien, entreprit contre La Mecque pour renverser le temple de la Kaaba; Abraha montait un éléphant blanc.* »

« [*Les*] populations arabes trouvèrent dans ce pays une partie de celles qui l'avaient mis en culture dès le début : c'étaient les Beni Israël »³

D'après le voyageur Helal ben Messaoud, venu de Mossoul (Irak) au Touat en compagnie d'exilés juifs [qui] « *s'est arrêté en l'année 131 [748-749 après J.-C.] à Takhfif, que les juifs avaient déjà évacué; il amenait avec lui des commerçants juifs qui s'y installèrent et y résidèrent. Ils y trouvèrent mention sur les tombeaux des Juifs qui avaient abandonné ce pays, que ceux-ci y étaient arrivés en l'année 4429 de la sortie d'Adam [...]. C'était vers l'an 5 après J.-C. que les kuits en question étaient arrivés à Takhfif.* »

« *Mon hôte, le Mrabet Sidi Youssef, avait appris de son aïeul que ces Juifs avaient été les premiers habitants du Touat et qu'ils y existaient comme nation en 260 [905]. J'ai pu voir moi-même leurs synagogues et leurs boutiques à arcades.* »

En l'absence de sources d'origine hébraïque, assez discrètes en général – en dehors de quelques documents provenant des autorités rabbiniques d'Alger, datés des XIV^e et XV^e siècles et attestant l'existence de relations entre les communautés du Touat-Gourara et celles du Maghreb (notamment du Mzab, du Dra', de Tlemcen, Alger et Sijilmassa), ces chroniques, qui ne renseignent pas sur les périodes antérieures aux premières arrivées de musulmans au Touat – X^e siècle – restent précieuses.

Néanmoins, malgré quelques incertitudes, certains épisodes d'histoire locale, sont assez bien connus :

- L'arrivée des Zénètes après le V^e siècle : venus de l'Est⁵, ils auraient introduit dans ces régions le chameau et le palmier qui devaient révolutionner le Sahara avec la création des oasis et le développement considérable des expéditions caravanières.
- Celles, aux siècles suivants, des juifs d'Irak (VI^e siècle Mossoul), d'Espagne (613 et 694), d'Arabie (675), autant d'immigrants qui ont apporté des techniques utiles au développement économique de la région.

2. Celle de *Mona*, fille de *Amran*, décédée en 1329.

3. Et Tamentiti cité par AGP Martin, *les Oasis sahariennes*, 1908.

4. *Ibid.*

5. D'après certains historiens, les Zénètes, déjà présents en Afrique du Nord, au sud de l'Atlas saharien, auraient été bousculés par les Vandales et refoulés vers le désert.

De fait, l'histoire des juifs du Touat ne sera vraiment connue, de la façon la plus probante, qu'au cours ^{xx}^e siècle, grâce à quelques découvertes exceptionnelles :

- La relation d'*Antonio Malfante*, marchand génois envoyé à Tamentit en 1447 pour tenter de trouver une source d'approvisionnement en or africain indépendante des États maghrébins, nous renseigne sur le système d'échange des marchés de Tamentit, le commerce caravanier transsaharien, les grands centres commerciaux du bassin du Niger...

Malfante a pu juger *de visu* la situation au Touat et se rendre compte du rôle joué par les *Maqil* (qu'il nomme *Philistins*), de l'interdépendance des négociants juifs avec leurs associés musulmans.

La relation du marchand génois reste le témoignage unique et précieux de la prospérité touatienne et du rôle joué par les juifs, moins d'un demi-siècle avant la fin de leur étonnante aventure, en 1492.

- Une lettre⁶ de 1235 trouvée dans la Guénizah du Caire⁷ fait état d'un commerce caravanier transitant par le Touat, pour échanger l'or africain et le safran, les lingots d'argent... envoyés de Marrakech, contre des perles, des foulards et des tapis d'Orient expédiés de Fustat (Le Caire)...

Écrit en caractères hébraïques et en langue arabe, le document est riche de renseignements sur le commerce caravanier (Égypte-Maroc par le Touat), les incidents de parcours, les prix, le rôle des juifs, qui étaient commanditaires, transitaires, correspondants locaux ou simples chameliers...

- [*Mimoun ben Shmouel, ben Braham, ben Kouby...*], le texte de la stèle gravée en hébreu en 1390 à Tamentit où elle fut mise au jour en 1988, confirme s'il en était besoin, l'existence, au ^{xiv}^e siècle, de rabbins érudits et de spécialistes en lithographie.

- Un chant d'*Ahellil*⁸, toujours en usage chez les Berbères zénètes du Gourara, chante la gloire de *Salamo* (Salomon ?) ; il pourrait remonter à l'époque du premier Temple de Jérusalem, dont la destruction (en 587 avant J.-C.) entraîna un exode massif des populations juives, dont certaines, probablement, ont pu fuir vers l'Afrique du Nord (et peut-être le Sahara...)

- La cartographie : leur parfaite connaissance du Sahara a permis aux juifs touatians – dont certains avaient leur commerce des deux côtés de la Méditerranée – de renseigner utilement les cartographes majorquins (*Abraham Cresques, Mecia de Villadestes, Angelino Dulcert...*) ; dès les ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles, ceux-ci ont pu réaliser des cartes et atlas⁹ plus précis et complets que les traditionnels portulans qui ne représentaient que les côtes et les ports du Maghreb, l'intérieur demeurant *terra incognita*.

Ces progrès devaient grandement faciliter les premiers voyages d'Européens vers l'Afrique noire :

- dès 1446, le Portugais *João Fernandès* a séjourné en Mauritanie chez un hôte connu sous le nom de *Ahude* (le Juif) *Maïmoun*.
- en 1447, Malfante, déjà cité, est arrivé au Touat

6. Lettre d'*Is'haq ben Ibrahim al Touaty* provenant de la Genizah du Caire (Cambridge University Library, coll. « Taylor- Schechter », Arabic Box 53, f 66 & 67).

7. Guénizah : crypte où sont conservés les papiers ou livres renfermant le nom divin, ce qui interdit de les détruire, même s'ils sont devenus inutilisables.

8. *Ahellil*, mot hébreu de la même racine que halléluïa (glorification).

9. Pour la première fois, furent mentionnés sur les cartes et atlas les noms *Touat, Bouda, Tsabit* et *Tegorarin* [le Gourara].

- en 1455, *Ca da Mosto*, un Vénitien, choisit la voie maritime pour arriver à Ouadane en Mauritanie et s'approcher du pays de l'or.
- en 1470, le Florentin Benetto Dei aurait atteint Tombouctou...

La montée des périls

Au Touat, depuis assez longtemps déjà, le bel équilibre était menacé par les arrivées continuelles de tribus nombreuses et souvent turbulentes, ce qui devait aggraver les tensions : conflits et affrontements se sont succédé tout au long du *xv^e*, rendant particulièrement inconfortable la situation des Juifs, désormais minoritaires et regroupés dans un quartier de Tamentit, pour échapper aux attaques.

Aucun étonnement donc, a priori, lorsque Léon l'Africain*¹⁰ qui a séjourné dans le Gourara, annonce la fin du petit *royaume*¹¹ juif saharien. Les détails de l'événement ne seront connus que plusieurs siècles plus tard :

L'aventure des Juifs touatiens a été brutalement interrompue en 1492, par le fanatisme de certains de leurs voisins musulmans conduits par un prédicateur venu de Tlemcen, le cheikh *Abdelkrim el-Maghili*.

Installé à Tamentit en 1479, ce religieux se scandalisait d'y voir des « *Juifs arrogants* » auxquels n'était pas appliqué, comme dans tout le Maghreb, le statut infamant des *dhimmis*¹². Vers 1490, il saisira le prétexte de la construction (autorisée par le qadi *Al Asnouni*) d'une nouvelle synagogue à Tamentit¹³, pour consulter les oulémas [docteurs de la loi] de Fès, Tlemcen, Ténès et Tunis. Deux réponses défavorables au projet des infidèles d'élever leur temple dans un pays où triomphe l'islam constituèrent l'encouragement attendu par *el-Maghili*, qui souleva ses partisans pour les pousser à détruire l'édifice et s'opposer à une éventuelle résistance. Le succès inespéré de l'opération l'incita, le lendemain, à ordonner le massacre, en promettant 7 mitkals d'or (environ 30 g) par tête de Juif assassiné.

Ainsi s'est terminée cette prodigieuse épopée des Juifs du Touat, dont les rescapés se sont partagés entre :

- une adhésion à l'islam, pour demeurer au Touat, ce qui ne préservera en rien ces *Mohagrïn* (*humiliés*) du mépris de leurs voisins ;
- l'exode éperdu à travers le désert, pour tenter de rejoindre soit les communautés du Nord (Mzab, Tafilalet, Dra', Sous...), soit des groupements installés en Afrique noire ou, à la lisière du désert, chez les Touaregs.

Les Juifs du Dra', du Sous

Certains documents et récits – notamment un manuscrit en langue arabe et caractères hébreux daté de 1180¹⁴ et dont il a existé plusieurs exemplaires ou variantes – relatent l'histoire des Juifs du Dra' (Oued Zitoun)¹⁵.

10. Léon, qui le traversa vers 1506, « *Tégorarin grande contrée au désert de Numidie. Il y soulaît jadis habiter des Juifs fort riches, qui par le conseil et la persuasion d'un prédicateur de Telemsin furent tous saccagés [...], ce qui advint en l'année même que les juifs furent expulsés par Fernand, roi d'Espagne et Sicile* ».

11. Le mot n'est pas à prendre dans son acception européenne ; le Touat n'ayant ni roi, ni armée, était une entité organisée économiquement.

12. Le statut de *Dhimmi* imposé aux non-musulmans se traduit par le versement d'un impôt et les marques distinctives de l'abaissement supposant le port d'un costume spécial et d'autres marques d'humiliation...

13. Synagogues juives du Touat, Archives marocaines II-1908, pp. 244-265.

14. Ms n° 2054, Fonds Ninar, Institut du Monde Arabe.

15. Le territoire fut, dit la légende, partagé « *coudée par coudée* », d'où son nom : *DRA'*.

L'ouvrage nous ramène à une époque (bien antérieure à la conquête musulmane) où deux peuples, les Juifs et les Chrétiens¹⁶, tour à tour rivaux ou associés, se sont disputé cette région.

Ces royaumes juifs du Sud marocain (Dra', Sous...), qui ont pu avoir des prolongements en Mauritanie¹⁷, ont été anéantis au moment de la poussée almoravide (XI^e siècle).

La diaspora saharienne et soudanaise :

- en Mauritanie, les *M'almin* (ces forgerons appelés *Ihud* jusque dans les années 1950) et dont beaucoup semblaient avoir reçu en héritage les techniques et les motifs de décoration traditionnels des Juifs du sud marocain.
- il ne fait guère de doute que, parmi les Touaregs¹⁸ de nombreux groupes dont les *Inaden* et, probablement, les *Ida Ousahak* (Igdalen de l'Air), sont issus du Touat.
- en 1864, une tribu d'origine juive, les *Daga*¹⁹, vivant parmi les Touaregs *Iwellemmeden*, fut découverte par le rabbin Mardochée.
- près du lac Fati, dans la boucle du fleuve Niger, d'autres Juifs touatiers qui avaient trouvé asile parmi les *Beni Israël*²⁰ subirent une nouvelle persécution en 1496, à l'instigation, encore une fois, d'*El Maghili*²¹.

Que reste-t-il de cette extraordinaire épopée ?

Au Touat

- Le réseau particulièrement ingénieux de canalisations souterraines, les *fogagir* (sing. *Foggara*), idéalement adapté au terrain, au climat et aux besoins en eau des agriculteurs et des éleveurs, a contribué grandement à la réussite économique et à la renommée du Touat.
- Quelques toponymes toujours en usage, dont un d'origine hébraïque, pourrait remonter à la destruction du Temple de Jérusalem : *Fenoughil*, et d'autres, arabes ou berbères, rappelant la présence juive ancienne : *Ksar Lihoud* (le fort des Juifs), *Rjem Lihoudi* (le tombeau du Juif), *Theirat Lihoud* (le passage des Juifs)...
- Une formule : « *le temps des Juifs* », dont se servent encore les Musulmans quand ils évoquent – avec quelque nostalgie – l'abondance et la splendeur passées...
- Un reste de tradition juive dans quelques villages du Touat-Gourara (*Igosten*, *Brinken*...) où les habitants n'allument pas de feu le samedi.

16. En 1875, le rabbin Mardochée signalera dans les montagnes de l'extrême Sud marocain un ancien lieu d'implantation de chrétiens (Archives Nationales, 47 A.P. 11 carte : « itinéraire relevé par Mardochée » par Duveyrier).

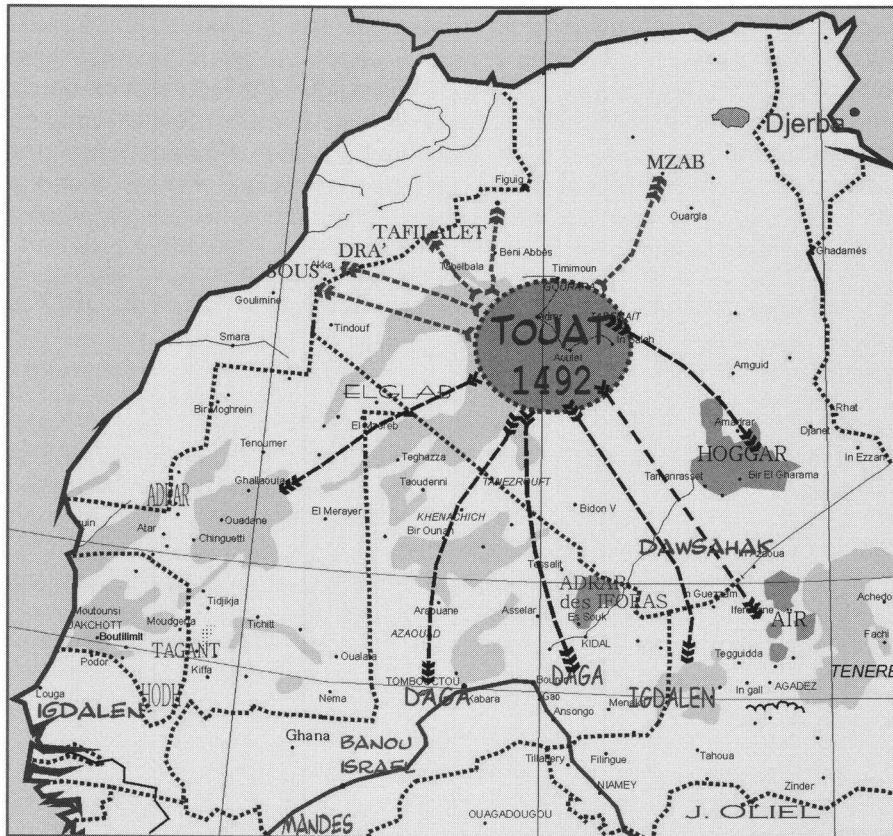
17. Dès le début, les historiens arabes parlent de *Kamnouriyya* dont les habitants suivaient la Thora.

18. Théodore Monod (1937, chapitre III, « Bible et Sahara », p. 62), s'était posé, au sujet des Touaregs, cette question : « Hébreux vivants ou Sahariens fossiles ? » ; simple coïncidence ?

19. Alias *Daggatoun*.

20. Groupement juif de maraîchers connus pour avoir foré des puits dont les parois étaient patinées au beurre de karité, ce qui leur permettait d'obtenir une eau de qualité pour arroser leurs légumes ; ils étaient installés dans la région de *Tendirma* (localité située à 80 km, au sud-ouest en aval de *Tombouctou*).

21. Après ses méfaits de 1492 et les réactions de la population musulmane de *Tamentit*, *el-Maghili*, réfugié à *Gao*, avait réussi à influencer l'*Askia Mohamed Touré*, dont le frère *Omar Khomzago* fit massacrer les Juifs près de *Tendirma*.



Migrations des Juifs au Sahara
et en Afrique de l'Ouest après 1492.

À travers le Sahara

- Les nombreux descendants des rescapés qui conservent le souvenir de leurs origines juives : *Daga, Ida Ousahaq et Igdalen, Inaden...*
- Il en a été de même dans l'Adrar de Mauritanie, comme en attestent à la fois les travaux de Colombani, Lucas, Puigaudeau, Richer... et certains éléments qui tiennent à la tradition, l'artisanat ou la toponymie : les bijoutiers-forgeons, appelés *Yhud* jusque dans les années 1950 et quelques toponymes tels *Bir 'Amran* et *Oudeï Ouled Moussa*, dont le nom berbère (littéralement *Juifs fils de Moïse*) rappelle l'immigration, en 675, des *Juifs d'Arabie occidentale*, les *Beni Moussa* [alias *Beni Kheibar*, ou *Hedjaji*].²²
- Le nom *Tabeski, tafaska* (dérivé de *Pessah*) donné par les populations berbérophones à la plus importante fête musulmane.

22. D'où, probablement, les patronymes *Hedjaji, Hedjazi* portés par les Musulmans et, probablement, *Hadjej* et *Hagège*, qui ont cours dans les communautés juives de l'est du Maghreb.

J17. JUIFS DU MAGHREB : ONOMASTIQUE ET LANGUE, UNE COMPOSANTE BERBÈRE ?

Une composante berbère à l'origine des Juifs du Maghreb, parmi d'autres, comme l'évidente ascendance hébraïque ? Cette assertion, maintes fois assénée par de nombreux historiens, faisait, il y a peu, figure d'article de foi. Des travaux, relativement récents, la remettent cependant en cause.

Basée, presque uniquement, sur les travaux de l'historien arabe Ibn Khaldoun (1332-1406), cette affirmation, précise, et étayée par de multiples détails, reprenait, en les rationalisant, des traditions orales immédiatement postérieures aux débuts de la conquête arabe du Maghreb (extrême fin du VII^e siècle, début du VIII^e siècle). Ibn Khaldoun semblait faire sienne l'idée selon laquelle la Kahéna, la reine des Aurès, à la tête de la tribu des berbères *Jarâwa*, aurait pratiqué le judaïsme ainsi que ceux de sa tribu, la conversion s'étant effectué à une époque fort antérieure à la conquête arabe. D'autres groupes berbères auraient suivi la même évolution comme les *Bahlula* des confins algéro-marocains, les *Madyûna* de la région de Tlemcen, les *Nefûsa* des montagnes au sud de Tripoli.

Opposant une résistance acharnée aux conquérants arabes, la Kahéna, à la veille de sa mort et de sa défaite, aurait, pressentant son destin, adjuré ses fils de passer à la nouvelle foi et, graduellement, les Berbères, peu ou prou judaïsés, se seraient faits musulmans dans les premières décennies du VIII^e siècle. Cette thèse a été contestée par l'historien israélien Haïm Zeev Hirschberg (1974) à cause de la fragilité de l'information (le seul Ibn Khaldoun écrivant de longs siècles après les événements), du silence total des sources juives médiévales, en particulier celles de la *Gueniza* du Caire, de l'absence du moindre texte en berbère dans les documents juifs du haut et du bas Moyen Âge alors qu'abondent ceux écrits en arabe.

Mieux encore, l'affirmation d'Ibn Khaldoun, ou supposée telle, reposait sur une erreur de traduction. Ce dernier en effet déclarait simplement que certains Berbères avaient été, peut-être, (*rubbama*) judaïsés dans un lointain passé mais qu'ils n'étaient plus juifs à la veille de la conquête arabe (M. Talbi, 1971).

Il n'est cependant pas impossible que des Berbères se soient convertis au judaïsme avant cette conquête mais c'est plus modestement une hypothèse, certes étayée sur de solides présomptions, mais sans preuves certaines. Parmi ces présomptions figure, en bonne place, l'abondance, encore que relative, des patronymes berbères portés par les Juifs du Maghreb et le fait, récemment mis en valeur, que certaines populations juives du Maghreb contemporain avaient le berbère comme langue de contact avec le milieu musulman environnant berbérophone, voire, pour une partie d'entre elles, comme langue usuelle à l'intérieur de leur communauté et langue de culture. Il faut enfin faire une place à un simple argument de bon sens, retenu par Haïm Zeev Hirschberg lui-même, à savoir qu'Ibn Khaldoun et ses devanciers n'avaient pu tout inventer (H. Hirschberg, 1974, p. 145).

Sans entrer directement dans la querelle, nous chercherons simplement à déterminer d'abord la place chiffrée occupée par les patronymes berbères dans l'onomastique judéo-maghrébine. On tentera ensuite de préciser les zones géographiques où existaient, jusque vers 1950, des populations juives berbérophones. On ciblera en troisième lieu les terres d'élection de ces patronymes à l'intérieur de l'espace maghrébin. On hasardera, dans un quatrième temps, quelques hypothèses sur les déplacements de population. On démêlera enfin, avec prudence, les significations éventuelles des noms de famille.

Les données statistiques

En 1936, le grand rabbin Maurice Eisenbeth dénombrait 1 146 souches pour trois pays du Maghreb : Tunisie, Algérie, Maroc et 4 063 patronymes. Une souche peut en effet comporter plusieurs patronymes. Par exemple, le nom Hayoun ou Ayoun, avec l'indice de filiation arabe ben, devient Benayoun et, avec l'indice de filiation berbère ou, Ohayoun (ou-hayoun). On peut leur ajouter Layani ou Lahyani qui provient de la même racine (l'idée de vie en arabe).

La recension de M. Eisenbeth était cependant incomplète car manquaient certaines souches, en Tunisie comme au Maroc, sans parler de la Libye, totalement absente. D'autres publications, depuis lors, ont permis de combler ces manques, combinées à quelques recherches personnelles (A. Laredo, 1978, J. Toledano, 1983).

En écartant de nos calculs un certain nombre de souches d'apparition récente, c'est-à-dire contemporaines de la colonisation, on peut penser qu'il existait, pour l'ensemble des quatre pays du Maghreb (Libye, Tunisie, Algérie, Maroc), quelque 1 400 souches dans les premières décennies du XIX^e siècle, ce chiffre étant à prendre comme un simple ordre de grandeur.

Sur 1 400 souches, nous avons, il y a peu, dénombré 83 qui étaient d'origine berbère et 64 qui avaient soit une origine berbère partielle par exemple Ohayoun, terme composite berbéro-arabe, soit une possibilité voire une certaine probabilité d'être d'origine berbère (J. Taïeb, 1998). Depuis lors, des compléments d'enquête auprès de nouvelles publications (J. Toledano, 1998) nous ont permis d'arriver à un total de 82 souches pour le premier groupe et de 68 pour le second.

On aurait donc approximativement une proportion voisine de 6 % de souches certainement berbères et le pourcentage avoisinerait 11 % si l'on tenait compte des souches partiellement berbères et d'autres vraisemblablement berbères. Ces chiffres, nous en convenons, ne sont en rien hégémoniques, ils sont loin cependant d'être insignifiants. Surtout, de nombreux patronymes, classés comme berbères, étaient très fréquents, comme Azoulay, répandu dans tout le Maghreb ; Sfedj ou Sfez, Guedj ou Guez très communs dans l'est de l'Algérie et en Tunisie ; Amsalem, Amsallag, Azencot, Benguigui, Tedghi abondants au Maroc et dans l'Ouest algérien et nous en oublions.

Cette proportion de 11 % est cependant d'un poids très inférieur à celle des souches arabes – quelque 37 ou 38 % de manière certaine 45 à 50 % en intégrant des souches partiellement arabes ou vraisemblablement arabes. Comme, d'autre part, les patronymes arabes sont extrêmement portés, leur fréquence au sein de la population dépasse probablement les 60 %. Dans des villes comme Alger, Tripoli, et surtout Tunis, cette proportion est même dépassée. Dans la dernière ville, si l'on fait abstraction des Juifs venus de Livourne à partir du XVII^e siècle, il apparaît que les noms de famille les plus fréquents, à quelques exceptions près, se réfèrent à l'arabe (J. Taïeb, 1997).

Il s'agit ici essentiellement des patronymes des vieux citadins, riches ou pauvres, enracinés dans la grande ville avant le XVIII^e siècle, voire avant le XVII^e siècle. À côté de noms comme Ghez ou Guez, Sfez probablement berbères, Sarfati d'origine hébraïque, Journo d'origine italienne, les autres sont, dans leur grande majorité, tirés de souches arabes comme Abitbol, Attal, Bellaïche, Bessis, Bismuth, Brami, ou Bramli, Chemla, Dana, Ganem ou Ghanem, Haggege, Hayat, Krief, Maarek, Naccache, Nataf, Nizard, Saada, Samama ou Scemama, Sebag, Sitbon, Slama, Taïeb, Tuil, Uzan, Zarka, Zeïtoun et d'autres encore. Tout cela relativise le fait berbère, surtout en milieu urbain, surtout dans l'est du Maghreb et plus encore quand les deux phénomènes se croisent comme ce fut le cas à Tripoli et à Tunis.

Géographie des populations berbérophones

Vers 1900, au Maroc, à la veille de l'instauration du protectorat français, sur une bande de terre montagnarde de plus de 200 km de long, d'ouest en est, et de 60 km de large, du nord au sud, comprise entre l'est de Marrakech, le sud de Demnat et le nord d'Ouarzazate, vivaient 8 000 Juifs qui utilisaient les parlers berbères *tachelhit* (chleuh) à l'ouest et *tamazight* à l'est, non seulement dans leurs rapports avec l'environnement musulman, mais au sein même de leur univers communautaire et domestique (S. Levy, 1990). Preuve supplémentaire de leur berbérisation totale et ancienne, la découverte récente par le professeur Haïm Zafrani d'une *haggada* (rituel de la Pâque juive) rédigée en *tamazight* et, qui plus est, en une langue visiblement archaïque (H. Zafrani, 1988).

Au-delà de cette zone berbérophone, toujours au Maroc, dans l'Anti-Atlas, le Haut Atlas, le Draa', le Sous, vivaient des Juifs, plus nombreux encore, utilisant le berbère – majoritairement les parlers *tachelhit* plutôt que le *tamazight* – dans leurs contacts avec leurs voisins musulmans, et l'arabe chez eux. Encore qu'à notre sens, ces parlers berbères n'étaient sans doute pas totalement écartés du logis et des rapports intra-communautaires. En tout état de cause, les parlers arabes de ces groupes étaient parfois mal compris des Juifs strictement arabophones car largement pénétrés de mots, d'expressions et de phrases berbères.

Hors du Maroc, on trouvait des Juifs en milieu berbérophone, en Kabylie, au Mzab (parlers zénètes ou *zenatiyya*), dans le djebel Nefûssa au sud de Tripoli (parlers zénètes).

Les zénètes nomades cavaliers puis chameliers firent leur apparition dans les premiers siècles de l'ère chrétienne dans l'espace correspondant à la Tunisie et l'Algérie, venant de l'est (l'actuelle Libye). Très étirés dans l'espace, de la Cyrénaïque au Maroc oriental, ils pratiquaient des parlers relativement hétérogènes mal compris par les locuteurs de *tachelhit* et du *tamazight*.

Ils semblaient n'utiliser le berbère que pour les rapports extra-communautaires, tout au moins au début du XIX^e siècle, mais la situation avait pu être différente à une époque plus reculée, et le berbère être la langue domestique, tout au moins en Kabylie et dans le Nefûssa, car, dans le Mzab, les musulmans, généralement bilingues (arabe et berbère), utilisaient volontiers la première langue dans leurs rapports avec les juifs. En Tunisie enfin, la situation semblait au XIX^e siècle se rapprocher de celle du Djebel Nefûssa voisin, les juifs se concentrant dans la région restée berbérophone jusqu'au XVIII^e siècle, autour de la bourgade de Matmata dans le djebel du même nom.

Dans l'île de Djerba, toujours en Tunisie, les communautés juives des deux bourgades de Hâra kbîra et Hâra sghîra, aussi longtemps qu'on remonte dans le passé, ne se souviennent pas d'avoir parlé d'autres langues que l'arabe. Pourtant, le sud et l'est de l'île sont restés berbérophones jusqu'à aujourd'hui.

Dans un ordre d'idée voisin, notons que les populations juives de l'arc montagneux du sud-est du Maghreb (Nefûssa, Matmata, djebel Demer) comme celles de Djerba et du Mzab, vivaient, jusqu'au XX^e siècle, au milieu d'un peuplement musulman non seulement majoritairement berbérophone mais aussi en grande partie ibadite. Cet environnement spécifique explique, peut-être, certains traits culturels, propres aux Juifs de ces contrées, comme l'extraordinaire sévérité entourant les contacts avec les femmes dans les périodes d'impureté, l'austérité de la vie familiale, l'absence de prostitution, contrairement aux grandes villes, les réticences à l'égard de la musique, l'hostilité marquée à l'égard du chant et de la danse, malgré l'existence de musiciens juifs, une égalité d'humeur enfin et un contrôle de soi en contraste avec les excès verbaux et le débailé du petit peuple juif de Tripoli, Tunis, Alger, Fès etc.

La répartition géographique des souches berbères

Les deux listes suivantes permettent une approche géographique de la fréquence des souches berbères au sein de la population juive.

Remarques

Les initiales suivant les souches indiquent les pays ou les régions où elles sont portées : M pour le Maroc, T pour la Tunisie, L pour la Libye, A pour l'Algérois, C pour le Constantinois, O pour l'Oranie et S pour le Sud algérien. Les entités étatiques, Maroc, Libye, Tunisie, paraissent pertinentes également en matière culturelle, d'où notre choix. L'Algérie, en revanche, très étirée en latitude, a été subdivisée en plusieurs sous-ensembles, historiquement et culturellement typés.

Souches berbères de manière quasi certaine

Aflalo (M, O). Aknine, Ouaknine, (A, C, O, M.). Amaoua (A, C). Amelard (M). Amgar (M). Amlal, Mlili, Melloul (M, T). Amselem (O, M, A). Amsallag (M, O). Ananou (A). Ankri, Lancry (T, M, O, A). Aoudai (A, O, M). Aouizerate (A, C). Assouline (M). Aurray (M). Azencot (A, S, M). Azeroual (O, S). Azoulay (A, C, O, S, M, T, L). Balouka (A, T). Bellity, Bellilti (M, T). Benhamiyin (M). Bennidder (M). Benittah (M). Bihi (M). Dadi (T). Datchi, Ditchi (C). Debda (M). Didi (T). Dodo (M, A). El Fezouati (M). Ergas (T). Fitoussi (A, C, O, T). Friat, Afriat (M, O, A). Gallula (T). Gandus (T). Ghamrasni (T). Guedj, Guez (C, A, O, T). Guest (C). Guetta (T, L, A, C). Hansis (M). Himy (M). Hurighlan (M). Ichi (C). Iddan, Haddan (M). Iddoukh, Boudoukh, Doukhai (M, C). Ifenzi (M). Iferghan, Afrigan (M, T). Iflah (M, C). Ima (A). Innou (M). Issan (M). Issini (M). Issou (M). Ito (C). Izerzel (M). Izri (C, O, M). Jarmon (L, T). Knafo (M). Lolo, Ben Lolo (M, A, T). Loutati (M). Lugassi (M, A, C). Méchiche (A, C). Megaïdès (T). Memmi (C, T). Moumou (M). Nezri, Nezra (M). Ouizgan (M). Ouizman (M, O). Oukrat (A, M, O). Outgorgoch (M). Outmezguit, Outmezguin (M). Sfedj, Sfez (C, T). Sicsou (M, O, C, A, T). Tamsot, Tameshut (M). Taourel (M). Tata (A, C, O, M). Tedgui (O, M, A). Timsit, Temstet, Timestit (A, O, M, T). Toubou (M). Zémour (A, C, T). Zenati (A, O, M). Zerath, Zard, Zert (A, C, O, M, T). Znagui (M). Ziri (M).

Souches berbères probables ou partielles

Abisdri (M, O). Acco (M). Agon (S, O, A). Aïnous, Benainous (C, T). Akali (C). Amouch (M, O). Amozegh, Benamozegh (M). Amsili (A, M, O). Amstat (M). Aouate (A, C). Archi, Arki (C, T). Atlan (A, T, C). Baranès (T, L). Bedjai (A). Benchetrit (M). Bohbot (S, M, L). Bouahnich, Ahnich, ouahnich (A, M). Bouzaglou (M). Bedjai (A). Benchetrit (M). Dada (M). Dadiah (M). Dadouch (A, C). Demri (T). Ed-Dadsi (M). Ed-Debdubi (M). El Anfaoui (M). El Hyayni (M). Erwiwer (M). Es-Skuri (M). Gaguèch, Ben Gaguèch (T). Ghenassia (O, A, C). Guigui, Benguigui (M, O, A). Haouzi, Haoudji (T, C). Harfi (A, M). Illouz, Benilouz, Benillouche (M, T). Isgui (M). Isti (O). Isvy (M). Kiki, Kakou, Kakon, peut-être Cacoub (M, T). Lellouche (A, C, T). Lebrati (M, T, O, A). Loufrani, Oufrani (M). Madar (T). Mesguini (C, T). Mesguich (A, C, O). Moha (A, O, M). Naniche (O). Neddour (A, C). Nounou (A, C, O, T). Ohana, Ouanounou (M). Ohayon (M). Ou hamou (C, A, O, M). Ousday (M). Qadra, Ben Qadra (M). Sahij (M). Sisso (M). Sitruk, Strouchi (C, T). Stégassi (M). Stora (M, A). Tamazarti (T). Timgui (M). Tinzi (M). Youyou (A). Zagouri (M). Zozo (M). Zuzuth (M).

On constate, sans véritable surprise, le poids considérable de l'ouest du Maghreb et plus précisément du Maroc, qui paraît bien être la terre d'élection des influences berbères qu'elles soient linguistiques, culturelles ou onomastiques avec, par exemple, dans le cas précis des souches patronymiques, environ 109 souches berbères dans ce dernier pays, sur un total de 150 pour tout le Maghreb soit plus des deux tiers de ce total.

Des mouvements migratoires mal connus

Ces flux migratoires ne nous intéressent que dans l'exacte mesure où ils peuvent éclairer des problèmes d'onomastique. Dans les zones berbérophones, les juifs paraissent souvent porter plutôt des patronymes arabes. C'est certain au Mzab où ils seraient venus, du XII^e au XV^e siècle, de zones arabophones, un peu moins net dans le Nefûssa et dans les montagnes des Matmata en Tunisie où paraissent exister quelques patronymes berbères comme Guetta, Gaguech ou Ben Gaguech. Dans le Sud tunisien, on retrouve le patronyme de Demri qui se rapporte au djebel Demer dans la partie méridionale des Matmata, celui de Tamazarti (de Tamezred toujours dans les Matmata), celui de Sroussi (existant aussi en Libye) se rapportant à la région de l'Oued Chrûs dans le Nefûssa.

Quant à la Kabylie, les juifs de cette contrée l'ayant, en grande partie, quittée dès les premiers temps de la colonisation, il est difficile de se faire une idée de leurs patronymes. Il semble bien toutefois que les Memmi, Guedj ou Guez, Didi et peut-être Lellouche fassent référence à cette région. À une époque reculée donc, les juifs y auraient été de langue et de culture berbères et peut-être l'étaient-ils restés jusqu'en 1830. Au Maroc, selon certaines traditions, les arabophones des Atlas le seraient seulement devenus, il y a quelques siècles, à la suite d'une immigration continue de familles parlant arabe, langue de prestige. Ces familles, pour partie, seraient venues d'Ifrane, îlot arabophone en plein pays berbère, au sud-ouest de l'Anti-Atlas. Cette tradition paraît se confirmer par l'onomastique de la communauté juive du centre. Sur 22 patronymes, seuls 3, Tedghi, Ouhayoun et Iferghan sont en effet de souche berbère (V. Monteil, 1948). À l'inverse, la relative abondance des patronymes berbères dans tout le Maroc s'expliquerait-elle par des mouvements migratoires anciens, mais suractivés aux XIX^e et XX^e siècles, depuis les zones berbérophones rurales et montagnardes vers les villes et particulièrement les villes côtières ?

Signification des souches

En la matière subsistent de vastes zones d'ombre et ce qui suit tient davantage de l'hypothèse et la présomption que de la certitude, sauf cas d'espèce.

On y trouve d'abord des prénoms. Certains comme Itto n'ont rien de juif et sont typiquement berbères ; d'autres, en revanche, sont une adaptation berbère de prénoms hébraïques : Bihi pour Abraham, Iddoukh pour Mordekhaï.

On rencontre ensuite une foule de toponymes devenus patronymes, comme Fitoussi, Gallula, Mégaïdès, Tubiana, Sfez ou Sfedj, qui feraient peut-être référence à des villages ou lieux-dits berbères du djebel Nefûssa. Appartiendraient aussi à cette catégorie Azoulay, lieu-dit berbère en Oranie, Tedghi au nord de Tafilalet, Tata village fortifié près d'Agadir, avec aussi une agglomération de ce nom au sud de l'Anti-Atlas.

Les noms de métier sont plus rares. Mentionnons cependant Amsallag, le fabricant de collier (*azlag/tazlagt*, « collier » en berbère). Les caractéristiques physiques ou autres, les noms de couleur, d'animaux ou de fruits sont plus fréquents.

Gandus signifie veau en kabyle, Azencot a le sens de gazelle dans plusieurs parlers de l'Ouest. Izerzel est son synonyme dans le djebel Nefûssa. Amlal, Melloul, Mili se réfèrent à couleur blanche, Azeroual à la couleur bleue, avec peut-être le sens de l'homme aux yeux bleus. Azemour, ou Zemmour veut dire olive. Tgorgoch désigne le noyer. Iferghan est le pluriel d'*afrag* (enclos).

D'autres patronymes sont vraisemblablement berbères, sans qu'il soit possible de déterminer, avec exactitude, leur sens. Tel est le cas de Guedj ou Guez qui

s'accrocherait à une racine kabyle ayant le sens de déménager (*gaq*), de Lellouche, *a-lelluš*, « objet brillant de jeu de valeur, toc », en kabyle. Cette interprétation est plus plausible que celle qui veut voir dans ce patronyme une déformation du terme arabe *'alluš* (agneau). Il est, en effet, fort improbable qu'une consonne, aussi puissamment articulée que le 'aïn arabe au début de mot, ait pu choir.

Que conclure à l'issue de ce parcours ? Il est d'abord certain qu'une onomastique berbère existe chez les juifs du Maghreb ; nullement hégémonique, elle n'est cependant en rien marginale. Ce fait, par lui-même, ne suffit cependant pas à confirmer l'idée d'une origine berbère d'une fraction des Juifs maghrébins, tout en renforçant cette hypothèse.

La répartition géographique de notre population, en pays berbère, épouse la nature montagnarde des reliefs avec cependant des zones vides ou presque vides de Juifs comme le Rif, le Moyen Atlas marocain, les petits massifs du nord-ouest de l'Algérie, les Aurès. Pour quelles raisons ? Les zones de plaine ou de plateaux, jadis domaine des Zénètes nomades venus de l'est, sont également vides. Très grossièrement, les juifs se regroupent surtout dans les aires linguistiques du *tamazight* et du *tachelhit* au sein de populations sédentaires ou quasi sédentaires, les Brânés d'Ibn Khaldoun.

Notons enfin la place particulière des Atlas marocains corrélée à l'existence, jusqu'à une date récente (1950), d'un bloc berbérophone montagnard, bloc jadis beaucoup plus étoffé démographiquement avant la descente massive vers les cités, en particulier les cités côtières, aux XIX^e et XX^e siècles. Cette présence rurale, avec même des groupes compacts d'agriculteurs au centre du Haut Atlas est, à première vue, énigmatique et relance l'idée de conversions anciennes au judaïsme.

BIBLIOGRAPHIE

- BRUNSCHVIG R., *La Berbérie orientale sous les Hafssides*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, édition Maisonneuve, 1940, tome I pp. 396-420.
- DESPOIS J., *Le djebel Nefussa (Tripolitaine), étude géographique*, Paris, Larose éditeur, 1935, p. 137 et sq.
- EISENBETH M., *Les Juifs de l'Afrique du Nord : démographie et onomastique*, Alger, imprimerie Carboneil, 1936.
- HANNOUN A., « Historiographie et légende du Maghreb. La Kahena ou la production d'une mémoire », *Annales, Histoire, sciences sociales*, 54^e année, n° 3, mai-juin 1999.
- HIRSCHBERG H. Z., *A History of the Jews in north Africa*, volume I, *From Antiquity to the sixteenth century*, Leiden, E.-J. Brill, 1974, p. 145 et sq.
- HIRSCHBERG H. Z., « The problem of the judaized berbers », *Journal of African history*, volume IV, 1963, n° 3, pp. 313-339.
- LARÉDO A., *Les noms des Juifs du Maroc - Essai d'onomastique judéo-marocaine*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto B. Arias Montano, 1978.
- TOLÉDANO J., *La saga des familles. Les Juifs du Maroc et leurs noms*, Tel Aviv, éditions Stavit, 1983 ; *id. Une histoire de familles. Les noms de famille des Juifs d'Afrique du Nord*, Jérusalem, éditions Ramtol, 1998.
- LÉVY S., *Parlers arabes des Juifs du Maroc : particularités et emprunts. Histoire socio-linguistique et géographie dialectale*. Thèse de doctorat d'État en sciences humaines, directeur de recherches Haïm Zafrani, Paris, Université de Paris VIII, 1990, volume I, p. 226 et sq, volume V, p. 1120 et sq.
- MONTEIL V., « Les Juifs d'Ifrane (Anti-Atlas marocain) ». *Hesperis*, 1^{er} et 2^e trimestres 1948, tome XXXV, pp. 151-160.
- TAÏEB J., « Les Juifs du Maghreb au XIX^e siècle à travers leurs patronymes », *Actes du V^e congrès international de généalogie juive*, à Paris, 13-17 juillet 1997. Paris, cercle de généalogie juive, 1998, pp. 97-107.

TAÏEB J., « L'onomastique des Juifs du Maghreb et le fait berbère », *Etsi, revue de généalogie et d'histoire séfarades*, automne 1998, volume I, n° 2, pp. 3-7.

TALBI M., « Un nouveau fragment de l'histoire de l'Occident musulman, 62-196/682-812, l'épopée d'Al Kahéna », *Cahiers de Tunisie*, 1^{er} et 2^e trimestres 1971, tome XIX, n° 73-74, pp. 19-52.

ZAFRANI H., « Conscience historique et univers judéo-berbère au Maroc » in *a Semitic/Afrasian gathering in Remembrance of Albert Ehrman* sous la direction de Yaël L. Arbeitman, Amsterdam, Philadelphie, John Benjamin publishing company, 1988, pp. 499-518.

J. TAÏEB

J18. JUGURTHA **De la Grande à la Petite Numidie**

De tous les Africains qui jouèrent un rôle important dans l'histoire de la Berbérie, Jugurtha paraît le plus illustre, particulièrement à notre époque où l'ensemble des *Imazighen* recherche des figures emblématiques telles que Massinissa, Tacfarinas, la Kahina. Jugurtha est le plus choyé : ses thuriféraires lui reconnaissent les qualités les plus recherchées chez un chef de guerre qui fut nourri, dans son jeune âge, des récits et des actes audacieux de son aïeul Massinissa qui, du petit royaume massyle, avait fait un empire rassemblant sous son autorité la plupart des Berbères du Nord, Numides massyles et masaesyles, et une partie des Gétules. Devenu maître de cette grande Numidie, Jugurtha se devait de maintenir son étendue et d'assurer sa mise en valeur en poursuivant l'œuvre de Massinissa et de Micipsa. Nous verrons qu'à la fin d'un règne catastrophique, il ne subsistait, par la faute même de Jugurtha, qu'une Petite Numidie exsangue et amputée du tiers de son territoire.

Le *Bellum Jugurthinum*

Il est bon d'analyser la personnalité de ce prince pour lequel nous disposons de l'une des meilleures œuvres historiques de la littérature latine : le *Bellum Jugurthinum* de Salluste, qu'il est possible de compléter par des emprunts à de nombreux auteurs latins ou grecs : Tite-Live, Appien, Diodore de Sicile, Eutrope, Paul Orose. En lisant ces textes, on se rend compte que le livre de Salluste est plus une œuvre littéraire qu'un récit historique. La différence est bien marquée, par exemple, avec le *Bellum Africanum* qui a le style et la sobriété d'un rapport d'état-major.

Salluste n'hésite pas à remonter les siècles pour rechercher les origines des peuples d'Afrique ; il va même jusqu'à interroger les ouvrages en langue punique en possession du roi Hiempsal ou peut-être même écrits par ce souverain. Salluste est bien moins scrupuleux dans l'établissement de la chronologie ou dans la mise en place du cadre géographique africain. Dans ce domaine, ses connaissances sont si limitées qu'on a peine à croire que Salluste fut le premier préteur de la province nouvelle, l'*Africa nova* constituée par César aux dépens de ce qui subsistait du royaume de Numidie. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à écrire que Cirta n'est pas éloignée de la mer et il ignore tout de la topographie si particulière de cette cité dont il décrit le siège comme s'il s'agissait d'une ville de plaine.

Dans le récit, la continuité historique n'est guère plus respectée. On connaît l'épisode pittoresque du soldat ligure amateur d'escargots qui découvrit le chemin

qui permit aux troupes de Marius de s'emparer de la place forte qui était située non loin de la Mulucha (Moulouya). Cette anecdote fait suite immédiatement à la prise et au sac de Capsa (Gafsa) ville située à l'autre extrémité de la Numidie. Ce qui faisait penser à S. Gsell que Salluste oubliait de dire qu'un hiver s'était écoulé entre les deux opérations. Ces remarques nous incitent à utiliser le *Bellum Jugurthinum* avec la plus grande prudence.

La personnalité de Jugurtha

C'est pourtant dans le texte de Salluste que nous trouvons le portrait le plus complet du prince numide. Bien qu'il ait été écrit par un Romain, donc un adversaire, ce portrait semble véridique à Stéphane Gsell qui insiste sur ses qualités de chef de guerre. Il dépeint un guerrier brave jusqu'à la témérité, menant des opérations de guérilla dans lesquelles il excelle mais n'hésitant pas à engager de vraies batailles, comme il l'avait appris des Romains en Espagne, sachant en même temps conduire une diplomatie complexe auprès du Sénat romain et de Bocchus roi des Maures dont il obtint l'alliance. Mais à ces avantages s'ajoutent des traits de caractère particulièrement odieux. Il méprise ses adversaires et sacrifie sans vergogne tout conseiller ou compagnon d'armes qui a cessé de plaire. Intelligent, ambitieux, il commet des erreurs de jugement aux conséquences catastrophiques pour l'avenir du royaume de Numidie et de son roi.

Un curieux « résistant »

De la lecture des articles de journaux ou des essais plus ou moins historiques sur Jugurtha qui se sont multipliés ces dernières années s'est dégagé, à défaut d'une iconographie totalement absente, un profil nouveau : pour ces auteurs modernes, Jugurtha est le héros berbère typique ; sa personne s'identifie au mythe créé par Jean Amrouche : celui de « l'éternel Jugurtha » qui a fini par oblitérer le portrait donné par Salluste et par le remplacer par celui d'un héros qui plonge profondément ses racines dans la culture berbère mais qui s'écarte de plus en plus de la réalité historique. Loin d'être le Résistant pur et dur, prêt à sacrifier amis, parents et conseillers, pour obtenir l'alliance de Bocchus ou renforcer les liens qu'il avait su assembler, dès son séjour en Espagne, avec les membres de la noblesse sénatoriale romaine, Jugurtha ne s'est jamais battu que pour lui-même.

Ses amis romains lui resteront longtemps fidèles ; Salluste dénoncera cette complaisance des membres de la noblesse sénatoriale à l'égard d'un bâtard de la famille royale des Massyles. Il était, en effet, fils de Mastanabal et d'une concubine et ne pouvait, selon les règles de succession numides, espérer régner un jour sur son peuple. Il est vrai que depuis la mort de Massinissa (146 avant J.-C.), le partage du pouvoir royal entre ses trois fils légitimes Gulussa, Micipsa et Mastanabal pouvait de nouveau intervenir à la mort de Micipsa (118 avant J.-C.), mais cette fois-ci, des trois candidats légitimes, Hiempsal, Adherbal et Gauda, ce dernier fut écarté du trône sous prétexte qu'il était faible de corps et d'esprit (ce qui ne l'empêcha guère de devenir roi de Numidie à la chute de Jugurtha). Micipsa apporta une curieuse solution de la question : il adopta Jugurtha qui désormais se trouvait à égalité avec Hiempsal et Adherbal. Mais cette fois-ci la mésentente entre les princes rendait impossible le partage du pouvoir royal ; à défaut, ce fut le royaume qui fut divisé en trois parties. Des trois princes, Jugurtha était celui qui avait le caractère le mieux trempé et l'intelligence la plus vive ; étant l'aîné, il avait une expérience des combats, acquise auprès des Romains lorsqu'il

commandait les contingents numides lors du long siège de Numance. Au cours de ce séjour en Espagne, Jugurtha sut constituer un réseau d'amitiés que ni le temps ni les circonstances ne réussirent à détruire. Il acquit l'estime de Scipion Émilien qui fut longtemps son protecteur.

Grâce à cette protection et à ses relations avec la noblesse romaine Jugurtha crut longtemps que Rome ne réagirait pas à ses différentes entreprises, ni même à ses crimes. C'est ainsi qu'en quelques années, il élimina ses cousins et autres Massyles qui pouvaient avoir des droits sur la couronne. Le premier fut Hiempsal assassiné à Thirmida. Adherbal qui avait tenté de venger son frère fut contraint de se réfugier à Cirta : il fut mis à mort après s'être rendu. Sa mort fut accompagnée du massacre des négociants italiens qui avaient participé à la défense de la ville (112 avant J.-C.). Rome, cette fois, réagit en déclarant la guerre au roi de Numidie.

Après avoir livré au consul Calpurnius Bestia trente éléphants, des chevaux, du bétail et du ravitaillement, Jugurtha se rendit à Rome pour défendre lui-même sa cause et faire sa soumission (111). À Rome s'était réfugié un autre cousin de Jugurtha, Massiva, fils de Gulussa qui revendiquait auprès du Sénat sa part du royaume numide. Jugurtha le fit abattre par un de ses fidèles, Bomilcar (qu'il fit exécuter deux ans plus tard pour trahison).

Le Sénat expulse Jugurtha qui avait distribué son or aux principaux membres de la classe sénatoriale. C'est à sa sortie de Rome que le Numide apostropha la cité : « Ville à vendre et condamnée à périr si elle trouve un acheteur ! »

En Afrique, la guerre débute mal pour les aristocrates, le consul Postumius Albinus et son frère Aulus. Celui-ci se fait battre et encercler lors de la bataille de Suthul ; pour sauver son armée, Aulus dut accepter l'humiliant passage sous le joug et promettre d'évacuer le royaume dans les dix jours (hiver 110-109). Le nouveau consul Metellus commença par rétablir la discipline dans l'armée et entreprit des coups de main qui affaiblissent Jugurtha. Le roi une fois de plus se dit prêt à faire sa soumission et en appelle à la clémence du peuple romain. Le successeur de Metellus, Marius, remporta plusieurs succès sur Jugurtha : prise de Capsa (Gafsa), opération lointaine vers la Mulucha, réoccupation de Cirta (109-107) ; mais celui-ci remporte une victoire diplomatique en gagnant l'alliance de Bocchus, roi des Maures. Pour le prix de cette alliance, Jugurtha promet à Bocchus le tiers de la Numidie.

L'année 105 voit l'armée romaine remporter la plupart des combats, tandis que Bocchus s'empare de la Numidie occidentale, l'ancienne Masaesylië. Soucieux de gagner l'amitié du peuple romain, il prête une oreille attentive aux propositions de Sulla et livre Jugurtha aux Romains (105).

Chronologie

Avant 148 : naissance de Jugurtha.

134 : Jugurtha commande les contingents numides en Espagne.

133 : Chute de Numance.

Entre 130 et 120, Jugurtha est adopté par Micipsa.

118 : Mort de Micipsa.

118-117 : La Numidie est partagée entre les trois héritiers de Micipsa.

117 : Assassinat de Hiempsal à Thirmida sur ordre de Jugurtha. Ambassades numides à Rome et partage de la Numidie entre Jugurtha et Adherbal.

113 : Jugurtha envahit le royaume d'Adherbal et assiège Cirta.

- 112 : Adherbal, bien que s'étant rendu, est mis à mort, de même que les Italiens de Cirta qui avaient participé à la défense de la ville. Rome décide de combattre Jugurtha.
- 111 : Début de la guerre contre Jugurtha : il fait acte de soumission et livre 30 éléphants, des chevaux et du bétail à Calpurnius Bestia et se rend à Rome pour défendre sa cause. Il multiplie les dons et largesses auprès des magistrats et sénateurs. Massiva, fils de Gulussa, réfugié à Rome, revendique sa part d'héritage, Jugurtha le fait assassiner par Bomilcar. Le Sénat expulse Jugurtha.
- 110 : Défaite d'Aulus à Suthul ; encerclées, les cohortes romaines passent sous le joug et sont condamnées à l'inaction.
- 109 : Campagnes de Metellus qui s'empare de Vaga ; Jugurtha offre de se rendre et livre aux Romains tous ses éléphants. Trahison de Bomilcar et de Nabdalsa.
- 108 : Prise de Thala par Metellus.
- 107 : Marius débarque à Utique avec des renforts importants et s'empare de Capsa. Bocchus roi des Maures s'allie, non sans hésitations, à Jugurtha, tout en poursuivant des négociations avec les Romains.
- 106 : Expédition vers l'Ouest ; prise du castellum de la Mulucha (Moulouya).
- 105 : Bocchus occupe la Numidie occidentale. Marius, vainqueur dans deux batailles reprend possession de Cirta. Bocchus livre Jugurtha à Sulla qui était alors légat de Marius.
- 1^{er} janvier 104 : Jugurtha et deux de ses fils figurent au triomphe de Marius. Jeté dans le cachot du Tullianum, Jugurtha est étranglé sur ordre de Marius après avoir lutté contre la faim et la soif pendant six jours.

SOURCES

Les textes principaux concernant la période se trouvent chez Polybe, livre XII, XIV, XXI, XXXVI ; Appien, 67, 68, 105, 106 ; Tite-Live, XXXI, XXXIV, XLII ; Salluste, *Bellum Jugurthinum*.

BIBLIOGRAPHIE

- BERTHIER A. et CHARLIER R., *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Paris, AMG, 1955.
- BERTHIER A., *La Numidie, Rome et le Maghreb*, Paris, Picard, 1981.
- CAMPS G., *Massinissa ou les débuts de l'histoire*, Alger, Imprimerie officielle, 1961.
- CAMPS G., « Une frontière inexplicée : la limite de la Berbérie orientale, de la protohistoire au Moyen Âge », *Maghreb et Sahara, Études offertes à J. Despois*, Paris, 1973, p. 59-67.
- CAMPS G., « Les derniers rois numides : Massinissa II et Arabion », *BCTHS*, 17B, 1984, p. 303-311.
- CHABOT J.-B., *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, Imprimerie nationale, 1940.
- GSELL St., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VII.
- KONTORINI V.N., « Le roi Hiempsal II de Numidie et Rhodes », *L'Antiquité classique*, LXIV, 1975, p. 89-99.
- MAZARD J., *Corpus nummorum Numidiae*, Paris, AMG, 1955.
- SAUMAGNE Ch., « Les prétextes juridiques de la III^e Guerre punique », *Revue historique*, t. 167/168, 1931, p. 225-253.
- SAUMAGNE Ch., *La Numidie et Rome. Massinissa et Jugurtha*, Paris, PUF, 1966.
- VUILLEMOT G., « Fouilles du mausolée de Beni Rhenan en Oranie », *CRAIBL*, 1964, p. 70-95.

Sur le mythe contemporain de Jugurtha, voir :

AMROUCHE J., « L'Éternel Jugurtha : propositions sur le génie africain », *L'Arche*, 13, février 1946.

DEJEUX J., « De l'éternel Méditerranéen à l'éternel Jugurtha. Mythes et contre-mythes », *Studi magrebini*, 14, 1982, p. 67-162.

Jean Amrouche. *L'éternel Jugurtha (1906-1962)*, Marseille, Archives de la Ville, 1985.

Note linguistique complémentaire sur le nom de Jugurtha

Le nom de Jugurtha ressortit clairement à la plus authentique tradition anthroponymique berbère : il s'agit d'une structure complexe, très bien documentée par de nombreux noms berbères anciens (Antiquité, Moyen Âge), également bien conservée dans l'ethnonymie actuelle, selon le modèle :

Verbe conjugué à la 3^e personne + pronom personnel affixe (régime direct ou indirect) de 3^e personne de pluriel : « il/elle - X - les/à eux ».

Il s'agit donc d'une phrase verbale avec complément pronominal. En l'occurrence, l'interprétation du nom de Jugurtha ne fait absolument aucun doute ; il doit être analysé en : *y-ugur-ten* (ou *y-uger-ten*) = il-dépasse-les = « il les dépasse »,

du verbe *ager/uger-ugar* « dépasser, être de reste », parfaitement vivant dans les dialectes berbères actuels (kabyle, touareg, Maroc...).

La restitution de la finale *-tha* en *-ten* obéit à une correspondance solidement établie entre la forme latine en *-a* des noms propres libyques et la forme berbère originelle en *-en* (Massinissa = MNSN, Gulussa = GLSN, Gauda = GWDN, Capussa = MKWSN, Micipsa = MKWSN, etc.).

Ce type de séquence est confirmé par plusieurs autres anthroponymes antiques : YFTN = *yif-ten* = « il est supérieur à eux » ; YRNTN = *y-rna-ten* = « il les a vaincus » et Ternaten = *t-rna-ten* = « elle les a vaincus », etc.

Le référent du pronom affixe *-ten* « les » est évidemment difficile à d'identifier : vu le contexte socioculturel et historique, on peut supposer qu'il s'agit des « ennemis » et « concurrents » divers (y compris les forces maléfiques).

Sur le système onomastique berbère ancien, voir :

CHAKER S., « Onomastique berbère ancienne (Antiquité/Moyen Âge) : rupture et continuité », *BCTH (2^e Congrès d'Histoire et d'Archéologie de l'Afrique du Nord)*, n.s., 19, 1983 [1985], p. 483-497 ; repris dans *Textes en linguistique berbère*. Introduction au domaine berbère, Paris, Éditions du CNRS, 1984, chap. 14.

S. CHAKER

J19. JUJUBIER

Zizyphus divers du genre des Ramnacées.

Zizyphus vulgaris Lam,

Zizyphus Lotus (L.) Lam,

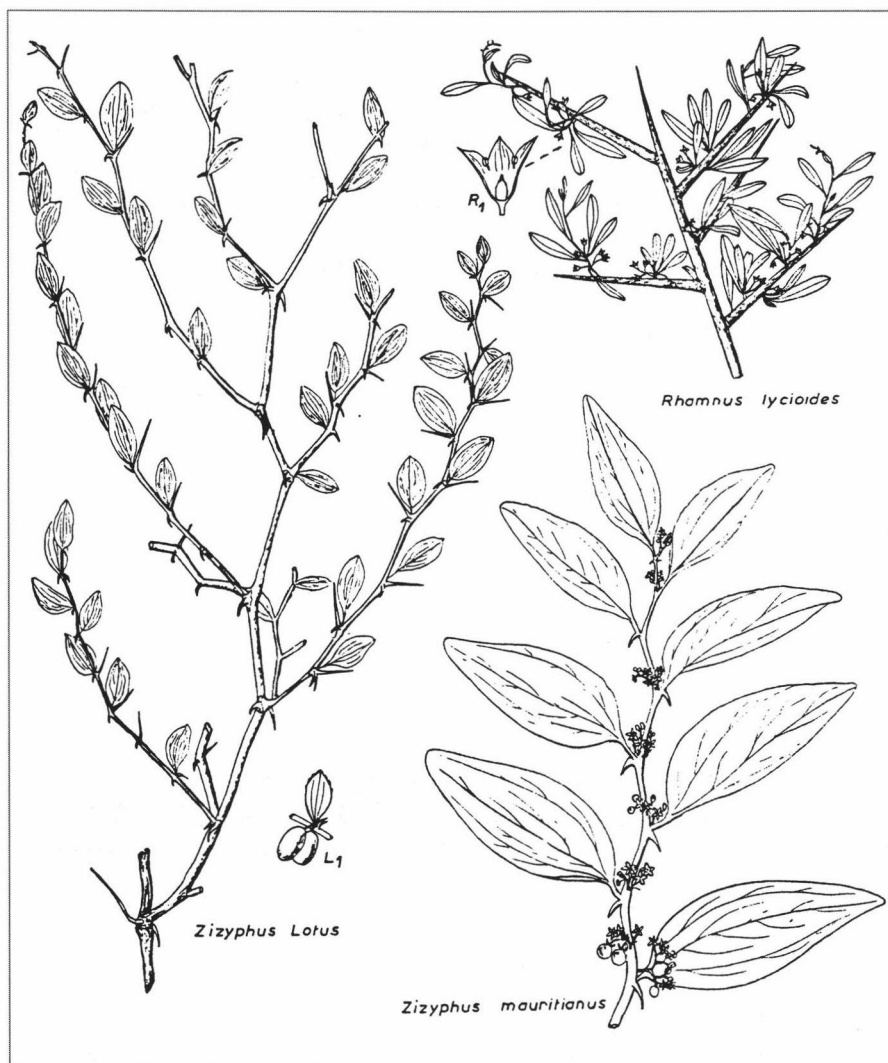
Zizyphus Spina-Christi (L.) Wild,

Zizyphus Mauritiana Lam,

Zizyphus Saharæ (Batt.) Maire (en touareg : *tabakat*, ses fruits : *abaka/ibakaten*).

Le jujubier est fréquent dans toute l'Afrique du Nord, le Sahara et l'Afrique de l'Ouest. Ses formes varient avec le sol et le climat. La consommation de ses fruits est générale, ceci depuis des millénaires (*cf.* Chevallier 1947).

Le jujubier (*Zizyphus lotus* Tourn.) est du genre Ramnacées, il possède un périanthe pentamère. Les étamines sont superposées aux pétales ; le fruit est une drupe de la dimension d'un pois ou d'une olive. Les feuilles sont alternes,



Variétés de Zizyphus

coriaces et accompagnées, chacune de deux épines droites ou crochues. Dans l'espèce la plus commune, les feuilles sont petites (15 x 10 mm). Le *Zizyphus lotus* est un arbuste ou un arbre fréquent dans les pays chauds : en Syrie, d'où il est peut-être originaire, en Tunisie et dans le reste du Maghreb, il est cultivé pour ses fruits, mais il ne produit qu'à partir de trente ans. Peu exigeant, le jujubier des péninsules méditerranéennes était entretenu pour ses fruits, d'un rouge sombre qui entraient dans la composition de médicaments astringents.

Le *Zizyphus mauritanus* occupe la partie méridionale du Sahara central. Ses feuilles sont deux à trois fois plus grandes que celles du *Zizyphus lotus*.

Le *Zizyphus spina-Christi* est cultivé dans diverses oasis du Sahara central. Il est facile à identifier par ses épines robustes, bicolores blanches et noires. Ses feuilles sont aussi grandes que celles de l'espèce précédente. Ses fruits sont différents de ceux du *Zizyphus lotus*, ils sont de forme ovale.

Plusieurs auteurs de l'Antiquité mentionnent le lotus qui serait une forme de jujubier abondant dans la région syrtique. Homère est le premier à citer les Lotophages qui se nourrissaient des fruits du lotus, doux comme le miel (Odyssée IV, 94). Hérodote rapporte que leurs voisins, les Machyles, partageaient leur goût pour ces fruits sauvages et savaient aussi préparer une boisson fermentée mais celle-ci ne se conservait pas. Le lotus est décrit comme un arbuste épineux qui donne un bois de qualité que les Égyptiens employaient dans la construction navale.

La plupart des botanistes admettent aujourd'hui que le lotus des Anciens était un jujubier.

En période de famine, les nomades touaregs pilent les fruits avec leurs noyaux pour les réduire en poudre, humectée d'un peu d'eau. Le noyau (*tébelteltelt/tibel-teltelin*) fournit une amande (*ikasembal*) consommée parfois crue, parfois rôtie en galette appelée *awfar* (Foucauld & Calassanti-Motyliniski 1922, n° 163 ; Gast 2000, p. 91-92).

BIBLIOGRAPHIE

- BELLAKHDAR J., *La pharmacopée marocaine traditionnelle*, Paris, Ibis Press, 1997, p. 463-465.
- CHEVALLIER A., « Les jujubiers ou Zizyphus de l'ancien monde et l'utilisation de leurs fruits », *Revue de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, 27, 1947, p. 470-480 (cet auteur pense que les peuplements de Zizyphus se sont étendus sous l'action des hommes qui auraient planté des noyaux dans leurs zones d'habitat).
- GAST M., *Moissons du désert*, Ibis Press, 2000, p. 91-92.
- GSELL St., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. 1, p. 218, note 1.
- GSELL St., *Hérodote*. Textes relatifs à l'Histoire de l'Afrique, Alger, 1918.
- LEREDDE Cl., *Étude écologique et phytogéographique du Tassili n'Ajjer*, Alger, 1957.
- SCHNELL R., *Plantes alimentaires et vie agricole de l'Afrique noire*, Paris, Larose, 1957, p. 123.
- TISSOT Ch., *Géographie comparée de la Province romaine d'Afrique*, t. 1, Paris, 1894.

M. GAST

Jujubier : note à propos du nom berbère de l'arbre

Il existe plusieurs dénominations berbères du jujubier ; si l'on ne tient pas compte de la forme spécifiquement touarègue *abaka/tabakat* (Foucauld, I, p. 50) et des formes « sahariennes » *ajjen* (ouargli : Delheure 1987, p. 408 ; mozabite : Delheure 1984, p. 264) et *ajayn* (touareg : Alojaly 1980, p. 5) qui hésitent entre « jujube » et « pistache », la plus largement répandue et la plus stable couvre l'ensemble du monde berbère non saharien :

azegg°ar / tazegg°art, « jujubes/jujubier sauvage », attestées en kabyle (Dallet 1982, p. 936), en chleuh (Destaing 1938, p. 163), en tamazight du Maroc central (Taïfi 1991, p. 797), en rifain (Renisio 1932)... (voir aussi Laoust 1920, p. 421-422)...

Du point de vue de sa morphologie, le nominal *azegg°ar* est nécessairement issu d'une racine *ZWR*, sur un schème à tension consonantique sur la deuxième radicale (*a-cCac*).

À côté de ce premier terme, on relève également, plus sporadiquement mais avec une aire de dispersion très large et remarquable, la forme concurrente :

azar, « jujube, baie », en mozabite (Delheure, 1984, p. 254), en ouargli, en rifain des Beni Iznassen* (Renisio 1932, p. 430), en tamazight des Zemmour et Izayan (Taïfi, p. 812), à Ghadames (Lanfray 1973, p. 429, n° 1829)...

Or, on sait que *azar/tazart* désigne le plus souvent les figues et le figuier*. Parfois même, les parlers répartissent les deux significations « jujubier/figuier » entre le masculin et le féminin ! Par ex. :

Ghadames (Lanfry 1973, p. 429, n° 1829) :

azar/azaren « fleur et fruit du jujubier sauvage ».

tazart/tazarin « figue sèche ».

Comme on l'a évoqué dans la notice consacrée au nom berbère du figuier (*EB*, XVIII), plutôt que d'envisager une confusion lexico-sémantique locale, fort improbable, entre le figuier et le jujubier, la piste explicative la plus plausible oriente vers des hypothèses paléo-linguistiques autour d'une racine **Z(W)R** désignant au départ, tout *fruit ou baie sauvage*, antérieurement même à l'apparition de l'agriculture.

Et, si l'hypothèse d'un signifié primitif « fruit/baie (sauvage) » est fondée, cette racine *ZWR/ZR* peut être rapprochée de diverses formes lexicales, autour de la séquence *ZR*, qui évoquent les notions de « grain, gravillon » (kabyte, Ouargla, tamazight, chleuh...). On est alors amené à poser l'existence en berbère d'une proto-racine *ZR* qui renvoie aux notions de « grain, graine, fruit rond » et qui est l'origine aussi bien de *azar/tazart*, « figue/figuier » que de *azegg°ar/tazegg°art* « jujube/jujubier ».

Ce qui constitue une confirmation linguistique du fait que les jujubes ont été l'un des fruits sauvages les plus anciennement consommés, antérieurement même à l'apparition de l'agriculture puisque la racine sur laquelle sont fondées les dénominations des jujubes ne réfère pas spécifiquement au domaine végétal.

Voir aussi « Figuiers », *EB*, fasc. XVIII, 1997 (p. 2831-2833)

BIBLIOGRAPHIE

- CAMPS G., *Massinissa ou les débuts de l'Histoire*, Alger, 1961.
 CORTADE J.-M., *Lexique français-touareg* (dialecte de l'Ahaggar), Paris, 1967.
 DALLET J.-M., *Dictionnaire kabyle-français*, Paris, 1982.
 DELHEURE J., *Dictionnaire mozabite-français*, Paris, 1984.
 DELHEURE J., *Dictionnaire ouargli-français*, Paris, 1987.
 DESTAING E., *Vocabulaire français-berbère* (tachelhit du Souss), Paris, 1938.
 FOUCAULD Ch. de, *Dictionnaire touareg-français*, Paris, 4 vol., 1950-52
 HUYGHE G., *Dictionnaire français-chaouia*, Alger, 1906.
 LANFRY J., *Ghadames II* (Glossaire), Alger, FDB, 1973.
 LAOUST E., *Mots et choses berbères*, 1920 (1983).
 MERCIER H., *Vocabulaire et textes berbères dans le dialecte des Aït Izdeg*, Rabat, 1937.
 RENISIO A., *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif...*, Paris, 1932.
 TAÏFI M., *Dictionnaire tamazight-français* (Parlers du Maroc central), Paris, L'Harmattan-Awal, 1991.

S. CHAKER

J20. JULIEN
 (voir I46. ILYAN)

J

TABLE DES MATIÈRES

Les chiffres romains sont ceux des fascicules, les chiffres arabes indiquent les pages.

FASCICULE XXV

J1a.	Jabbaren (station rupestre)	G. CAMPS	p. 3841-3842
J1b.	Jabbaren (anthropologie)	H. CLAUDOT-HAWAD	p. 3842-3844
J2.	Jachère	J. ERROUX	p. 3844-3851
J3.	Jarre	G. CAMPS	p. 3851-3852
J4.	Jasmin	M. GAST	p. 3852-3854
J5.	Jatte	G. CAMPS	p. 3854-3856
J6a.	Javelot	G. CAMPS	p. 3857-3863
J6b.	Javelot		
	(Sahara - Monde touareg)	H. CLAUDOT-HAWAD	p. 3863-3866
J7.	Jaziya	<i>voir D61. Djaziya, D71. Djerawa et H51. Hilaliens</i>	p. 3866
J8.	Jean Troglita	Y. MODÉRAN	p. 3866-3870
J9.	Jermouni Aïssa	M. HADDAD	p. 3870-3872
J10.	Jeux	<i>EB</i>	p. 3873-3874
J10a.	Jeux en Kabylie	d'après BOULIFA et S. CHAKER	p. 3874-3890
J10b.	Jeux chez les Ayt Mgild (Maroc central)	d'après M. CLAVERIE	p. 3890-3891
J10c.	Jeux à Tabelbala (Sahara algérien)	d'après D. CHAMPAULT	p. 3892-3895
J10d.	Jeux en pays touareg	E. BERNUS	p. 3895-3903
J11.	Jilani (Mukhammed)	S. WALENTOWITZ	p. 3904-3906
J12.	Jouets	<i>EB</i>	p. 3906-3913
J13.	Juba I, Juba II	M. COLTELLONI-TRANNOY	p. 3914-3938

FASCICULE XXVI

J14.	Judaïsme dans l'Antiquité	J. LASSÈRE	p. 3938-3951
J16.	Juifs, du Moyen âge à l'époque contemporaine	J. TAÏEB	p. 3951-3962
J16.	Juifs au Sahara	J. OLIEL	p. 3962-3968
J17.	Juifs : Onomastique et langue	J. TAÏEB	p. 3969-3975
J18.	Jugurtha	G. CAMPS	p. 3975-3978
	Jugurtha	Note linguistique de S. CHAKER	p. 3979
J19.	Jujubier	M. GAST, <i>EB</i>	p. 3979-3981
	Jujubier	Note linguistique de S. CHAKER	p. 3981-3982
J20.	Julien	<i>voir I46. Ilyan</i>	p. 3982

J

TABLES DES AUTEURS

Renvois au numéro de fascicule (en chiffres romains) et de notice (alphanumérique).

S. A. BOULIFA	(XXV) J10a
E. BERNUS	(XXV) J10d
G. CAMPS	(XXV) J1a, J3, J5, J6a ; (XXVI) J18
S. CHAKER	(XXV) J10a ; (XXVI) J18, J19
D. CHAMPAULT	(XXV) J10c
H. CLAUDOT-HAWAD	(XXV) J1b, J6b
M. CLAVERIE	(XXV) J10b
M. COLTELLONI-TRANNOY	(XXV) J13
<i>EB</i>	(XXV) J10, J12 ; (XXVI) J19
J. ERROUX	(XXV) J2
M. GAST	(XXV) J4 ; (XXVI) J19
M. HADDAD	(XXV) J9
J. LASSÈRE	(XXVI) J14
Y. MODÉLAN	(XXV) J8
J. OLIEL	(XXVI) J16
J. TAÏEB	(XXVI) J16, J17
S. WALENTOWITZ	(XXV) J11

J

MOTS-CLEFS

Renvois au numéro de fascicule (en chiffres romains) et de notice (en chiffres arabes).

Afrique de l'Ouest	(XXV) J11	Armes	(XXV) J6a ; (XXVI) J8
Agriculture	(XXV) J2 ; (XXVI) J19	Art rupestre	(XXV) J1a, J6a
Agronomie	(XXV) J2	Aurès	(XXV) J8, J9, J12 ; (XXVI) J17
Ahaggar	(XXV) J12	Bible	(XXVI) J14
Ahellil	(XXVI) J16	Botanique	(XXV) J4 ; (XXVI) J19
Ayt Mgild	(XXV) J10	Bovidien	(XXV) J1a
Alimentation	(XXVI) J19	Byzance	(XXV) J8
Almohades	(XXVI) J15	Catalogne	(XXVI) J15
Al-Andalus	(XXVI) J15	Céramique	(XXV) J3
Antiquité	(XXV) J8, J13 ; (XXVI) J14, J18	Carthage	(XXVI) J14
Anthropologie	(XXV) J11	Cavalier	(XXV) J6a
Anthroponymie	(XXVI) J17, J18	Cesar	(XXV) J13 ; (XXVI) J18
Arabes	(XXVI) J15, J16	Chaouia	(XXV) J9
Archéologie	(XXVI) J14		

Chant/chanson	(XXV) J9	Massyles	(XXVI) J18
Cheval	(XXV) J1a	Massaessyles	(XXVI) J18
Chiisme	(XXVI) J15	Maures	(XXV) J8, J13 ; (XXVI) J14, J18
Christianisme	(XXV) J8 ; (XXVI) J14	Mérinides	(XXVI) J15
Colonisation	(XXV) J2, J9 ; (XXVI) J15	Micipsa	(XXVI) J18
Corippe	(XXV) J8	Morisques	(XXVI) J15
Cyrénaïque	(XXVI) J14	Moyen-Age	(XXVI) J15
Dhimmi	(XXVI) J15	Moyen-Atlas	(XXV) J10 ; (XXVI) J17
Djaraoua	(XXVI) J14, J17	Moulouya	(XXVI) J18
Djerba	(XXVI) J17	Mythe	(XXVI) J18
Dj. Nefoussa		Mzab	(XXVI) J17
(Nafusa)	(XXVI) J14, J17	Nafusa	(XXVI) J14, J17
Draa	(XXVI) J16, J17	Niger	(XXVI) J16
Dromadaire	(XXV) J6a	Numidie	(XXV) J8 ; (XXVI) J18
Dry farming	(XXV) J2	Origines	(XXV) J1b
Egypte	(XXV) J1a	Paganisme	(XXVI) J14
Enfant	(XXV) J10	Palestine	(XXVI) J14
Epigraphie	(XXVI) J14, J16	Parfum	(XXVI) J4
Etymologie	(XXVI) J19	Persécutions	(XXVI) J16
Espagne	(XXVI) J15, J16, J18	Politique	(XXV) J13
Ethnographie	(XXV) J3, J10, J12	Portugal	(XXVI) J15
Famine	(XXVI) J19	Poterie	(XXV) J3, J5
Fatimides	(XXVI) J15	Pouvoir	(XXV) J11, J13
Forgerons	(XXVI) J16	Préhistoire	(XXV) J6a
Fruit	(XXVI) J19	Protectorat	(XXVI) J15
Géants	(XXV) J1b	Protohistoire	(XXV) J3, J5
Géographie	(XXVI) J17	Reconquista	(XXVI) J15
Getules	(XXVI) J18	Religion	(XXV) J11 ; (XXVI) J14
Grèce	(XXV) J13	Résistance	(XXVI) J18
Hafsides	(XXVI) J15	Rome	(XXV) J13 ; (XXVI) J18
Haggadah	(XXVI) J17	Sahara	(XXV) J1a, J6a, J10, J12 (XXVI) J16, J19
Haut-Atlas	(XXV) J6a ; (XXVI) J17	Saisons	(XXV) J2
Hérodote	(XXVI) J19	Salluste	(XXVI) J18
Histoire	(XXV) J2, J11	Tafilalet	(XXV) J6a
Homère	(XXVI) J19	Talmud	(XXVI) J14
Iabdas	(XXVI) J14	Tassili	(XXV) J1a, J6a
Ibn Khaldoun	(XXVI) J14, J17	Tin-Hinan	(XXV) J1b
Inhumation	(XXV) J3, J6a	Tombe	(XXVI) J14
Interdits		Touat-Gourara	(XXVI) J16
alimentaires	(XXVI) J14	Tripolitaine	(XXVI) J14
Israël	(XXVI) J14, J15	Touaregs	(XXV) J10, J11 ; (XXVI) J16
Judéo-berbère	(XXVI) J17	Synagogue	(XXVI) J14, J16
Kabylie	(XXV) J6a, J10, J12 ; (XXVI) J17	Sous	(XXVI) J16, J17
Kahéna	(XXVI) J14, J17	Vandales	(XXV) J8 ; (XXVI) J14
Langue	(XXVI) J17, J19	Zénètes	(XXVI) J14, J16, J17
Lexique	(XXVI) J19		
Légende	(XXV) J1b		
Maroc	(XXVI) J15		
Massinissa	(XXVI) J18		

K1. KABALES (voir Bakales, EB IX, B17)

K2. KABOUDIA (voir Caput Vada, EB XII)

« **KABYLIE** »

La Kabylie, principale région berbérophone d'Algérie, occupe une place très particulière dans l'ensemble du monde berbère contemporain; cette situation justifie une attention particulière, avec un dossier considérable qui rassemble 18 notices – et qui bien sûr est loin d'être exhaustif! Le poids démographique de la Kabylie, son rôle dans l'histoire récente de l'Algérie, l'importance et le dynamisme de ses élites de tous types, son rôle décisif dans l'émergence de la conscience et de la revendication berbères contemporaines en font, à tous égards, une région phare du monde berbère. Les évolutions actuelles et à venir de la Kabylie seront sans aucun doute déterminantes pour l'avenir et la survie même de l'identité berbère, bien au-delà des frontières de l'Algérie.

On s'est attaché à présenter dans ce dossier les aspects les plus structurants, sur la longue durée, de la société kabyle et de son histoire; ceux aussi qui permettent de rendre compte de ses évolutions récentes, en évitant cependant les pièges d'une actualité chaude, aux développements et à la signification incertains. La Kabylie, à l'évidence, est porteuse d'avenirs multiples.

La plupart des contributions étant conséquentes, elles ont été organisées en notices indépendantes, pour éviter une notice « Kabylie » énorme, subdivisée en de trop nombreuses rubriques et sous-rubriques.

EB

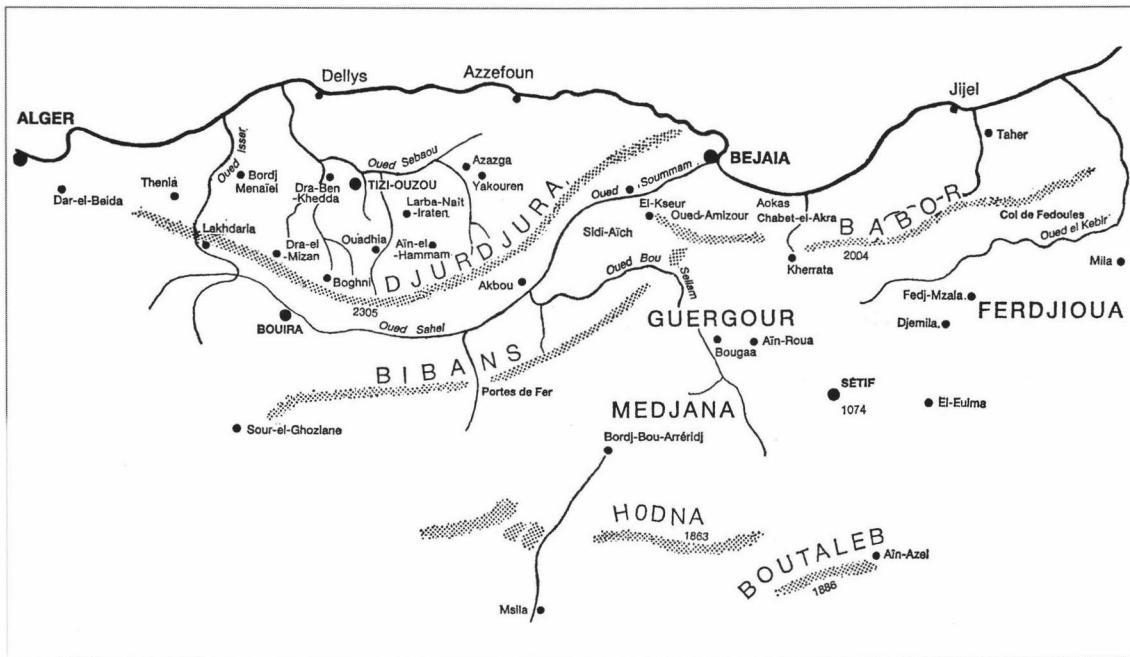
K3. KABYLIE: GÉOGRAPHIE

La (ou les) Kabylie(s) forment un segment du système montagneux de l'Atlas tellien du Nord-Est de l'Algérie. C'est un véritable isolat géographique et physique, semblable à une oasis dans le désert; – ne l'appelle-t-on pas la « Suisse africaine » ou « l'Auvergne africaine » ?

Les géographes ont l'habitude de distinguer plusieurs « Kabylies »: Grande-Kabylie, Petite Kabylie et Kabylie de Collo ou numidique. Elles sont toutes « comprimées » entre quatre grands espaces naturels: la Méditerranée au Nord, les Hauts Plateaux au Sud, l'Algérois à l'Ouest et le Constantinois à l'Est. Elles correspondent au Tell de l'Algérie orientale, soit 13 000 km² (0,6 % du territoire de l'Algérie).

Cette chaîne de montagnes berbérophones se subdivise, d'Ouest en Est, en quatre massifs: la Kabylie du Djurdjura à l'Est d'Alger; la Kabylie des Babors sur la rive droite de la Soummam; la Kabylie des Bibans à l'Est de l'Oued Sahel; la Kabylie de Collo ou numidique à l'Ouest de Annaba et au Nord du Constantinois.

Les Kabylies constituent une région naturelle homogène par ses traits physiques (90 % de relief montagneux), son climat (plus de 1 000 mm par an de pluviosité), sa couverture végétale (60 % de forêts et maquis), son peuplement (densité supérieure à 250 habitants au km²), son habitat, sa langue (berbère), son



La Kabylie : géographie physique.
Principaux centres urbains.

histoire récente (ex-wilaya III de l'ALN-FLN), ses sols et sous sols, son économie trop pauvre pour fixer sur place et nourrir des millions d'habitants, son degré élevé de sismicité.

Par simplification, les géographes les désignent aussi par deux autres vocables : « Kabylie occidentale » et « Kabylie orientale ». La première englobe la Kabylie du Djurdjura ainsi que la Basse-Kabylie, espace géographique situé entre la plaine de la Mitidja à l'Ouest et le massif du Djurdjura à l'Est. La seconde, qualifiée de Petite-Kabylie est composée de la vallée de la Soummam-Sahel, des Babors, des Bibans et du massif numidique.

La Grande-Kabylie (5 000 km²) est délimitée au Nord par la mer Méditerranée (100 km de littoral desservi par la RN24, comptant trois petites agglomérations portuaires : Dellys, Tizirt et Azzefoun), à l'Ouest par la dépression formée par l'oued Sahel, et au Sud/Sud-Est par la chaîne du Djurdjura, en arc de 60 km de longueur environ, culminant à 2 308 m, au sommet de Lalla Khedidja. La « capitale » régionale étant Tizi-Ouzou.

Entre le Djurdjura (traversé par six cols) et la Méditerranée, l'espace est divisé en plusieurs zones naturelles : le massif littoral, la dépression du Sébaou (*asif n Eemrazwa, asif n Sabaw*) longé par la RN12, le massif central traversé par plusieurs oueds et axes routiers longitudinaux, la dépression de Draa El Mizan, longée par la RN30.

La Petite-Kabylie (5 000 km²) est divisée en quatre zones géographiques homogènes :

- La dépression centrale formée par la vallée Sahel-Soummam, longée par la RN 26, reliant la ville portuaire de Bejaia ou *Bgayet* (l'ancienne capitale des Hammadites) à Bouira (*Tubirett*), porte des Hautes-Plaines orientales ;

- Le versant Sud du Djurdjura formant la limite occidentale avec la Grande-Kabylie ;
- La chaîne des Babors à l'Est, culminant au sommet du « Grand-Babor » à 2004 m ; elle sépare la wilaya de Bejaia de celle de Jijel ;
- La chaîne des Bibans au Sud-Est (traversée par la RN5) ; elle sépare la Petite-Kabylie du Constantinois et du Hodna et la wilaya de Bordj-Bou-Argeridj de celles de Bejaia et Bouira. Elle culmine à 1 840 m au sommet du Djebel Maadhid ou Aguer gour (*Agergur*).

La Kabylie de Collo et la chaîne numidique (3 000 km²) ; c'est la région la plus arrosée d'Algérie, avec plus de 1 200 mm/an ; le massif est fortement boisé ; mais les densités démographiques sont nettement moins élevées que celles des Grande et Petite Kabylies. Trois oueds du Constantinois y prennent leur source : Rhummel, Oued El Kebir et Safsaf.

Qualifiés d'espaces « refuges » pour les populations berbérophones et d'espaces de « résistance » aux agressions externes, les Kabylies sont effectivement des « balcons » dominant la Méditerranée, la Mitidja, les Hauts-Plateaux ainsi que les profondes vallées intérieures ou littorales, véritable couloir de pénétration des envahisseurs.

Les Kabyles ne tournent pas volontairement le dos à la mer ; ce sont les Ottomans, puis les Français qui leur ont interdit le littoral, l'accès à la Méditerranée, aux métiers de la pêche et du commerce extérieur, devenus des activités exclusivement coloniales.

Le chapelet de massifs montagneux humides, salubres et forestiers, constitue un véritable « château d'eau », alimentant le réseau hydrographique régional. L'importante pluviosité et les chutes de neige hivernales assurent à elles seules l'essentiel de l'offre hydraulique pour des millions d'habitants.

Pays d'arboriculture, d'artisanat et de cultures domestiques, les Kabylies sont habitées par des populations villageoises sédentaires, en cours d'urbanisation. La pauvreté du sol et du sous-sol est compensée par le travail de l'artisanat traditionnel, le commerce, l'émigration et l'exode rural. Les populations kabyles constituent pour le reste de l'Algérie un gisement de main-d'œuvre et un réservoir de consommateurs à pouvoir d'achat de plus en plus élevé.

Malgré les fortes densités démographiques (400 hab/km² dans la wilaya de Tizi-Ouzou), les montagnes kabyles n'ont pas sécrété de grandes villes. Mais depuis les années 1970-1980, avec les programmes de développement économique et social et les apports du secteur privé, on assiste à l'émergence d'un véritable réseau urbain, relativement dense, animé par plusieurs villes moyennes telles que : Tizi-Ouzou, Bejaia, Bouira, Bordj Bou Argeridj, Jijel, Mila, Sétif, Skikda et Boumerdes. L'urbanisation des populations croît d'année en année ; en 2003, on estime la population urbaine des massifs kabyles à plus de 40 % (contre 60 % à l'échelle nationale).

Au plan administratif, les Kabylies sont divisées en neuf wilayas (départements) : Tizi-Ouzou, Bejaia, Bouira, Bordj Bou Argeridj, Jijel, Mila, Setif, Skikda et Boumerdes ; ceci correspond en gros à l'ancienne Wilaya III de l'ALN-FLN.

Tous les axes routiers, des routes nationales aux pistes dites agricoles ou sociales, sont devenus des « couloirs » de développement et/ou d'aménagement ; ce sont eux qui portent la croissance de l'habitat, des activités économiques, des villages et des agglomérations urbaines. Le réseau électrique dessert 97 % des foyers ; la plupart des milliers de villages sont couverts par la carte scolaire et la carte sanitaire ; le réseau routier désenclave la quasi totalité des villages que comptent les Kabylies.

L'environnement est actuellement fortement dégradé par toutes sortes de pollutions : urbanisation sauvage, paysages saccagés, déforestation massive, exploitation agressive des sables des plages et des oueds, exploitation anarchique des carrières des massifs montagneux et forestiers, déchets industriels, ordures ménagères, gravats, effluents des huileries et des stations-service, « casses » autos sauvages, dégradation des monuments antiques et des villages traditionnels, absence de politique de reboisement...

L'offre touristique des Kabylies est riche et variée : mer et montagnes, plages et forêts, pêche et chasse, randonnées et ski en hiver (stations de Tikjda et Tala-Guilef), artisanat (bijoux de Beni-Yenni, poteries de Maatkas et Ait-Yaala, tapis des Ait-Hichem...), paysages, faune et flore, us et coutumes, costumes et architecture, fêtes et folklore, cuisine, etc.

M. DAHMANI

BIBLIOGRAPHIE

- DAHMANI M., *Economie et société en Grande-Kabylie*, OPU, Alger, 1987.
 M. DAHMANI M., *Atlas économique et social de la Grande-Kabylie*, OPU, Alger, 1990.
 DAHMANI M., DOUMANE S., SAHEB Z., OUALIKEN S., *Tizi-Ouzou : fondation, croissance et développement*, Éd. Aurassi, Draa Ben Khedda, 1993.
 DAHMANI M., DOUMANE S., SAHEB Z., OUALIKEN S., MAACHA D., TESSA A., *Valorisation de l'offre touristique de la Grande-Kabylie*, Université de Tizi-Ouzou 1998.
 DAHMANI M., OUALIKEN S., MAACHA D., TESSA A., *Émergence d'une économie et d'un réseau urbains en Grande-Kabylie*, Université de Tizi-Ouzou 2003.
Recensement Général de la Population et de l'Habitat, Éd. de l'ONS, Alger, 2002.
Annuaire statistiques des wilaya de Tizi-Ouzou, Bejaia et Bouira.
 Divers mémoires de Magister en sciences économiques des universités de Tizi-Ouzou et de Bejaia.

POPULATION DES WILAYAS DES MASSIFS KABYLES (2003)

Wilaya	Nombre d'habitants	Densité au km ²	Taux d'urbanisation %
Bejaia	900 000	262	40
Bordj-Bou-Argeridj	570 000	134	45
Bouira	650 000	141	30
Boumerdes	700 000	435	47
Jijel	600 000	222	45
Setif	1 300 000	200	40
Tizi-Ouzou	1 200 000	310	35
Mila	600 000	70	43

Source : regroupements statistiques ONS. Alger 2003.
 Taux d'urbanisation à l'échelle nationale : 60 %.
 Densité à l'échelle nationale : 12 hab/km².

K4. KABYLIE : ANTHROPOLOGIE BIOLOGIQUE

Morphologie

On trouve un certain nombre de publications relatives à la morphologie physique des Kabyles dans la littérature anthropologique, mais la plupart sont anciennes et d'intérêt limité en raison, souvent, de la faiblesse numérique des échantillons de sujets (d'Hercourt 1868, Duhousset 1872, Viré 1893, Mc Iver et Wilkin 1901). En outre, citons, bien qu'elles soient restées inédites, les recherches faites par Prengrueber entre 1870 et 1880, sur un échantillon important de Kabyles de Lakhdaria (ex Palestro). Parmi les travaux moins anciens, l'ouvrage de Bertholon et Chantre sur les habitants de la Berbérie orientale publié en 1913 ne contient malheureusement que peu de renseignements utilisables, malgré l'importance du nombre de sujets étudiés. Enfin, deux publications plus récentes sont à signaler : l'une relative à une série de Kabyles de Tizi-Ouzou (Kidder, Coon et Briggs 1955), la seconde faite par Bourlière et Parot (1962) sur les variations avec l'âge des caractères métriques et surtout physiologiques de Kabyles originaires du douar El Ksar (Kabylie occidentale).

Les données que nous indiquons ici sont extraites d'un ouvrage sur les Algériens et les populations arabo-berbères du Nord de l'Afrique (Chamla 1974), et basées sur l'étude de différents groupes régionaux algériens émigrés dans la région parisienne dont nous analysons ici les caractéristiques concernant les Kabyles des régions occidentale et orientale.

Aspect général

L'âge moyen de notre échantillon de Kabyles occidentaux est de 35,9 ans, celui des Kabyles orientaux de 38,2 ans, avec une majorité de sujets entre 20 et 39 ans.

La morphologie corporelle des deux groupes se signale dans l'ensemble par un poids moyen, une stature au-dessus de la moyenne à élevée, une corpulence plutôt bonne, mais à la limite de la catégorie moyenne, un corps mince, peu musclé et peu adipeux, une pilosité corporelle faible. Le buste des Kabyles occidentaux tend à être relativement long par rapport à leur stature (47 % de bustes longs, 45 % de bustes moyens), alors que chez les Kabyles orientaux, les bustes de longueur moyenne prédominent. Les épaules des deux groupes sont larges, leur bassin moyennement développé, leur tronc de forme intermédiaire à rectangulaire. Les dimensions du thorax indiquent un faible développement en largeur et en profondeur, plus marqué cependant que chez les populations des plaines. Les membres supérieurs sont plutôt courts par rapport à la stature, les avant-bras sont plus courts chez les Kabyles occidentaux que chez les orientaux dont la longueur est moyenne. Les membres inférieurs tendent à être longs à moyennement longs chez les Kabyles occidentaux ; ils sont de longueur moyenne en majorité chez les Kabyles orientaux (Tableau I).

Au niveau de la tête, la principale caractéristique des Kabyles occidentaux est une diversité dans le rapport céphalo-facial des individus. Une dysharmonie modérée ou accentuée est relativement fréquente chez eux : on trouve à peu près autant de sujets mésocéphales à face longue ou très longue que d'autres, harmoniques, dolichocéphales à face longue. Chez les Kabyles orientaux, les sujets sont en majorité harmoniques (dolichocéphales à face longue) ; 16 % des Kabyles occidentaux et 19 % des Kabyles orientaux sont porteurs d'une face plus courte associée à une tête mésocéphale et plus rarement brachycéphale. La moyenne générale de l'indice céphalique est de 76,9 chez les Kabyles occidentaux, caractéristique de la mésocéphalie, de 75,8 chez les Kabyles orientaux,

Tableau I:
Principaux caractères métriques et descriptifs des Kabyles
(Hommes, d'après Chamla)

	Caractères métriques (moyennes et écarts-types)					
	Kabylie occidentale (Âge moyen, 35,9 ans)			Kabylie orientale (Âge moyen, 38,2 ans)		
	N	M	E.T.	N	M	E.T.
I. CORPS						
1. Poids ¹ (kg)	76	60,2	5,90	—	—	—
2. Stature (cm)	255	168,2	5,55	56	167,5	6,06
3. Hauteur buste	251	89	3,00	56	87,9	3,38
4. Hauteur membre inférieur	164	95,3	4,18	46	95,8	5,12
5. Largeur épaules	251	38,2	1,72	56	37,8	2,03
6. Largeur bassin	238	28,2	1,66	55	27,9	1,88
7. Largeur thorax	180	26,1	2,28	48	25,8	2,23
8. Profondeur thorax	179	20,5	1,73	48	20,7	2,20
9. Longueur cuisse	110	49,7	2,53	—	—	—
10. Longueur jambe	111	37,2	2,29	—	—	—
11. Ind. corpulence ²	—	12,6	—	—	—	—
12. Ind. cormique (3-100/2)	251	52,8	1,35	56	52,4	1,36
13. Ind. larg. épaul. (5-100/2)	251	22,5	1,0	56	22,5	1,0
14. Ind. larg. bass. (6-100/2)	238	16,6	0,86	55	16,7	0,94
15. Ind. acrom. -ilia. (6-100/5)	238	73,9	4,38	55	73,9	4,16
16. Ind. thorac. (7-100/8)	179	128,1	10,80	48	125,5	13,8
17. Ind. long. m. inf. (4-100/2)	164	56,6	1,43	46	56,8	1,52
18. Ind. long. jambe (10-100/2)	111	22,1	1,08	—	—	—
II. TÊTE						
19. Long. max. tête (mm)	256	192,1	6,44	56	192,5	6,08
20. Larg. max. tête	256	147,7	5,55	56	145,9	5,49
21. Largeur front min.	256	107,4	4,68	56	107,2	4,48
22. Haut. morph. face	256	126,1	6,93	56	125,5	6,57
23. Largeur face	256	137,2	5,16	56	138,2	4,77
24. Largeur mâchoires	254	106,1	6,00	56	105,1	4,98
25. Haut. nez	255	54,5	4,48	56	54,1	4,06
26. Larg. nez	255	35,7	2,36	56	35,6	2,18
27. Long. oreille	61	62,6	3,38	—	—	—
28. Larg. oreille	61	32,0	2,92	—	—	—
29. Ind. céphal. (20-100/19)	256	76,9	3,74	56	75,8	3,40
30. Ind. facial morph. (22-100/23)	256	92,0	5,70	56	90,8	5,40
31. Ind. transv. -zygom. (23-100/20)	256	92,9	3,68	56	94,6	3,72
32. Ind. front. -zygom. (21-100/23)	256	78,1	3,18	56	77,6	3,26
33. Ind. zygo-mand. (24-100/23)	254	77,3	4,10	56	76,2	3,96
34. Ind. nasal (26-100/25)	255	65,6	7,11	56	66,0	5,67
35. Ind. auriculaire (28-100/27)	61	50,9	5,34	—	—	—

1. Poids d'après les données de Boulière et Parot, 1962 ; la stature de leur échantillon est de 168,5 cm, analogue à notre série.

2. Ou indice de Rœhrer : poids (kg)/stature³ (ms). Calculé d'après les moyennes de statures et de poids.

Tableau I (suite)

Caractères descriptifs (en %)		
	Kabylie occidentale	Kabylie orientale
COULEUR DE LA PEAU : (échelle Tisserand)	N. sujets : 253	N. sujets : 53
Blanc (1a, 1b, 2c)	55,7	52,8
Moyen coloré (1c, 1d, 3a)	31,2	35,8
Basané (2a, 2b, 3b, 4b, 6a)	13,0	11,3
COULEUR DES CHEVEUX : (échelle Fischer-Saller)	N. sujets : 250	N. sujets : 53
Noir (X, Y)	70,4	71,6
Brun-noir (U, V, W)	26,4	28,3
Chatain (R, S, T)	1,2	—
Blond foncé (J, L, M, N, O, P, Q)	1,2	—
Roux (I, II)	0,8	—
COULEUR DES YEUX : (échelle Martin-Schultz)	N. sujets : 255	N. sujets : 56
Marron foncé (12, 13, 14, 15)	72,9	75,0
Marron clair (9, 10, 11)	18,8	16,0
Vert (7, 8)	4,3	5,3
Gris (3, 4a, 4b, 5, 6)	1,9	3,5
Bleu (1a, 1b, 1c, 2a, 2b)	1,9	—
FORME DES CHEVEUX :	N. sujets : 228	N. sujets : 54
Droit	23,2	16,6
Ondulé	32,8	31,4
Frisé	43,8	51,8
Crépu	—	—
FORME DU PROFIL NASAL :	N. sujets : 227	N. sujets : 53
Droit	51,9	56,6
Convexe	37,4	35,8
Sinueux	6,1	7,5
Concave	4,4	—

plus dolichocéphales. En effet, les mésocéphales sont légèrement plus nombreux que les dolichocéphales en Kabylie occidentale, alors qu'en Kabylie orientale ces derniers prédominent. Cette tendance à l'arrondissement de la tête se remarque davantage dans certaines régions de la Kabylie occidentale, notamment du côté de Larbaa Naït Irathen. Le développement latéral des mâchoires (diamètre bigoniaque), s'il paraît dans l'ensemble moyen en valeur relative, montre une variabilité intéressante : 35 % des individus de Kabylie occidentale ont des mâchoires étroites, 21 % des mâchoires moyennes et 43 % des mâchoires larges. C'est à Lakhdaria que les mâchoires sont les plus larges (54 % des sujets), caractéristique qui donne à la face un contour quadrangulaire. En Kabylie orientale, l'inverse apparaît : 55 % des individus ont des mâchoires étroites.

La face est de largeur moyenne chez les Kabyles occidentaux, large chez les orientaux, le front large chez les premiers, moyennement large chez les seconds. Le nez est franchement étroit, souvent très étroit, avec une arête mince et saillante, au profil généralement droit, le type convexe étant moins fréquent dans les régions de montagnes que dans les plaines, mais ils représentent cependant plus d'un tiers des sujets. Les profils sinueux sont relativement peu fréquents

en Algérie, ils se rencontrent cependant chez un petit pourcentage de Kabyles, l'arête de leur nez, fine et bosselée, constituant un type caractéristique aisément reconnaissable. Les lèvres sont d'épaisseur moyenne, parfois minces, rarement épaisses. La longueur des oreilles est moyenne.

La forme des cheveux est en majorité frisée chez les deux groupes de Kabyles, ce type étant relativement plus fréquent en Kabylie que dans d'autres régions d'Algérie. Il n'y a pas de cheveux crépus ; 16 à 23 % des sujets ont les cheveux droits, plus fréquents en Kabylie occidentale qu'en Kabylie orientale. Environ un tiers des individus ont les cheveux ondulés.

La couleur de la peau est généralement assez claire chez les deux groupes, plus claire que chez les habitants des plaines. Les cheveux sont de couleur sombre chez la majorité des sujets, bien qu'on observe une certaine proportion d'individus aux cheveux moins foncés. Les cheveux clairs (châtains clairs ou blonds foncés), très peu fréquents chez les adultes, le sont davantage chez les enfants comme chez la plupart des populations de la Méditerranée occidentale, caractère disparaissant généralement au cours de l'adolescence. Les teintes sombres prédominent également dans la couleur des yeux, mais les yeux mêlés, verts et surtout marrons clairs sont relativement fréquents chez les deux groupes de Kabyles et, d'une façon générale, dans les régions de montagne davantage que dans les plaines. Les individus à yeux clairs, bleus ou gris sont exceptionnels (2,5 à 3,8 %).

Éléments constitutifs de la population kabyle

Une analyse typologique basée sur l'association individuelle de trois caractères (stature, indice céphalique, indice facial) a été faite chez les deux groupes de Kabyles. Plusieurs types avec des fréquences variables sont observés :

- a/ un type caractérisé par une stature moyenne à élevée, mésocéphale, à face longue, groupant 29 % des Kabyles occidentaux et 16 % des Kabyles orientaux.
- b/ un type avec une stature petite à moyenne, dolichocéphale, à face moyenne à très longue, regroupant 26 % des Kabyles occidentaux et 39 % des Kabyles orientaux.
- c/ un type de grande taille, dolichocéphale, à face longue à très longue (16 % chez les deux groupes de Kabyles).
- d/ un type de stature moyenne à sur-moyenne, brachycéphale, à face de hauteur moyenne (13 % des Kabyles occidentaux, 10 % des Kabyles orientaux).
- e/ enfin, un type peu représenté se signale par une stature sur-moyenne à élevée, une brachycéphalie, une face longue (8 % des Kabyles occidentaux, 5 % des Kabyles orientaux).

Environ 6 % des individus de Kabylie occidentale et 12,5 % de ceux de Kabylie orientale n'ont pu être classés.

Outre ces divers éléments, on trouve une proportion infime d'individus à face basse et à stature élevée et dont le rapport céphalo-facial rappelle celui du type de Mechta-Afalou* des anciens habitants d'Afrique du Nord à l'époque épipaléolithique.

Les signes de métissage avec un élément négroïde (peau basanée, nez plus large, lèvres plus épaisses, prognathisme alvéolaire, cheveux tendant au crépage) sont exceptionnels en Kabylie et paraissent en tout cas se manifester isolément, dissociation qui pourrait indiquer un apport ancien plutôt que récent. Mais on ne peut exclure aussi l'hypothèse que certains de ces traits, notamment

la forme frisée de la chevelure, ou un certain prognathisme de la région inférieure de la face, correspondent à des caractères adaptatifs propres aux populations méditerranéennes d'Afrique du Nord et indépendante de toute influence africaine sub-saharienne.

Ajoutons enfin que l'existence d'un élément dit « nordique » souvent signalée par les anciens auteurs et se traduisant par une pigmentation claire de la peau et des yeux et un blondisme de la chevelure, n'apparaît pas évidente en Kabylie où les yeux de teinte claire sont extrêmement rares et ne sont pas associés, sauf exception, à une pigmentation claire des cheveux.

Le vieillissement

Les processus de sénescence chez des Kabyles émigrés dans la région parisienne sont similaires à ceux que l'on note chez des ouvriers français habitant la région parisienne et exerçant la même profession (Chamla 1972), c'est-à-dire que l'on note les mêmes signes d'accroissement ou de diminution de certaines dimensions avec l'âge. On note cependant chez les Kabyles un vieillissement plus précoce, l'écart constaté s'élevant à une dizaine d'années pour la stature, la hauteur du buste, la largeur des épaules et du bassin, le périmètre du thorax, la longueur et la largeur de la face, la largeur frontale et celle des mâchoires. Pour toutes ces dimensions, la rupture de pente sur les graphiques représentant les moyennes comparées selon l'âge chez les Français et les Kabyles (entre 20 et 70 ans) et montrant une diminution, se situe entre 40 et 50 ans (stature, hauteur du buste, longueur et largeur de la face, largeur des mâchoires) ou entre 50 et 60 ans (diminution de la largeur des épaules et du bassin ainsi que du périmètre thoracique), chez les Algériens ; entre 60 et 70 ans chez les Français.

Variations diachroniques

Les variations au cours du temps (dénommées variations diachroniques) des caractères biologiques des populations sont intéressantes à étudier. Les observations qui en découlent permettent d'avoir une idée sur les causes des phénomènes de microvariations contemporaines et, par là, sur les phénomènes d'évolution en général. L'élément de base essentiel exigé pour l'étude de ces phénomènes est avant tout une grande vigilance quant aux échantillons que l'on compare. Il ne faut comparer que des populations de même origine et, de préférence, vivant et ayant vécu dans la même région. La publication de Kidder *et al.* (1955) sur des Kabyles de Tizi-Ouzou étudiés en 1927, ainsi que le recueil de données par Prengrueber en 1870-80 sur des Kabyles de Lakhdaria (ex Palestro), ont permis d'effectuer une analyse comparative des dimensions du corps et de la tête ainsi que de la pigmentation des yeux et des cheveux de Kabyles originaires de ces agglomérations, les échantillons de notre série étant suffisamment représentés pour ces deux localités. Pour les Kabyles de Lakhdaria, il s'agit d'une période de temps de 80 ans environ ; pour ceux de Tizi-Ouzou, de 30 années environ. L'âge moyen des quatre échantillons varie entre 32 ans (Prengrueber), 34 ans (Kidder) et 35 ans (Chamla). Le nombre de sujets est respectivement de 39 (série Tizi-Ouzou, Chamla), 80 (série Lakhdaria, Chamla), 304 (série Tizi-Ouzou, Kidder) et 284 (série Lakhdaria, Prengrueber). Les différences ont été testées statistiquement à l'aide du test de Bravais-Pearson.

On constate de nombreuses différences significatives entre les Kabyles de Lakhdaria vivant au siècle dernier et ceux de l'époque actuelle. Bien que la stature soit un peu plus élevée chez ces derniers, la différence n'est pas significative. En revanche, hauteur du buste, largeur des épaules, périmètre du thorax, longueur du bras, longueur de la tête, largeurs du front et de la face au niveau

des pommettes, largeur du nez, sont significativement plus grands chez les Kabyles actuels. Très peu de dimensions sont restées inchangées. L'indice céphalique ne s'est pas modifié.

Chez les Kabyles de Tizi-Ouzou de 1958, on note une augmentation notable de la stature comparativement à ceux vivant en 1927, ainsi que du poids (+ 3,6 cm et + 3,7 kg) ; on observe aussi une augmentation de la hauteur du buste, de la largeur des épaules et du bassin, de la longueur et la largeur de la tête, de la longueur et la largeur de la face ainsi que celle des mâchoires. Par contre, la largeur du nez n'a pas changé, non plus que l'indice céphalique.

En ce qui concerne la couleur des cheveux, un léger foncement et la disparition du blondisme a été notée chez les Kabyles de Lakhdaria ; chez ceux de Tizi-Ouzou, un notable foncement des cheveux et une diminution du nombre des blonds. Pour la couleur des yeux, légère diminution du nombre d'yeux clairs, forte augmentation des yeux moyennement pigmentés, légère diminution des yeux foncés chez les Kabyles de Lakhdaria ; chez ceux de Tizi-Ouzou, augmentation des yeux clairs, très forte diminution des yeux moyennement pigmentés, forte augmentation des yeux foncés.

L'augmentation des dimensions corporelles chez les Kabyles de Tizi-Ouzou et de Lakhdaria peut être due soit à une différence dans les conditions de vie au cours du temps, soit à une sélection à l'émigration en faveur des plus grands. Il faut cependant souligner que l'augmentation de la stature est un fait que l'on observe chez toutes les populations européennes occidentales actuelles par rapport à celles des années précédant la seconde guerre mondiale (Chamla 1964) et qui se poursuit jusqu'à ces dernières années (Chamla 1983). Ce phénomène a été également constaté chez d'autres populations du monde. Corrélativement à la stature, les dimensions corporelles des Kabyles de Lakhdaria et de Tizi-Ouzou ont augmenté. Chez les deux populations, les dimensions de la tête ont aussi augmenté, ce fait étant peut-être lié à l'augmentation de la stature sans que cela soit prouvé réellement. Le blondisme a quasiment disparu, comme chez la plupart des populations européennes, y compris celles des pays nordiques (Chamla et Glorr 1986). Ce phénomène peut être lié à un éclatement des isolats et à une dominance génétique de la couleur foncée par rapport aux teintes claires. Des changements, dans un sens précis, de la couleur des yeux n'ont pas été observés chez les populations européennes. De même, on a vu que des modifications ont eu lieu chez les Kabyles de Lakhdaria et de Tizi-Ouzou, mais qu'elles ne sont pas similaires. Quant à l'indice céphalique, les populations européennes ne montrent pas de changements notables dans le sens d'une brachy- ou d'une débrachycéphalisation ; de même, chez les Kabyles, on ne note pas de changements précis.

Il a été prouvé que l'augmentation de la stature est liée à une amélioration du niveau de vie (Chamla 1983). Il est possible que les Kabyles de Tizi-Ouzou ayant davantage grandi que ceux de Lakhdaria dans une période de temps plus courte, aient vu leurs conditions de vie s'améliorer davantage que celles de ces derniers.

Dermatoglyphes digitaux

La répartition des types de dessins digitaux, arcs, boucles et tourbillons chez les habitants des Kabylies occidentale et orientale ne diffère par sensiblement de celle des populations des plaines et Hautes-Plaines non berbérophones de l'Algérie. On note, chez eux, une faible fréquence des arcs et un taux élevé de boucles allié à un nombre moyen de tourbillons. Les proportions respectives des dessins classés selon leur direction, symétrique, radiale et cubitale, ne sont pas non plus différentes de celles que l'on observe chez les habitants des régions non montagneuses de l'Algérie (Tableau II).

Tableau II
Répartition des dessins digitaux chez les Kabyles
(mains droites et gauches réunies, en %, d'après Chamla)

	Arcs	Boucles radiales	Boucles cubitales	Total boucles	Tourbillons simples	Tourbillons 2 cent	Total tourbillons	N doigts	N sujets
Kabylie occ.	3,9	3,2	56,1	59,3	27,3	9,4	36,7	8893	889
Kabylie orient.	4,5	2,6	55,9	58,6	28,4	8,3	36,7	5170	519

Comparés à d'autres populations berbérophones d'Afrique du Nord, comme les Beni Mathar du Maroc, les Kabyles – et les Algériens en général – offrent des proportions d'arcs, de boucles et de tourbillons sensiblement analogues. L'ensemble des Algériens ne diffère pas non plus notablement des Tunisiens en général en ce qui concerne les dermatoglyphes tout au moins, bien que l'on note une certaine augmentation de la fréquence des tourbillons dans la majeure partie de la Tunisie ainsi que du Nord au Sud de ce pays. On observe entre autres une augmentation générale des tourbillons de l'Ouest à l'Est de la Méditerranée, vers les pays du Moyen Orient et ceux du continent asiatique.

La similitude entre les fréquences des dessins digitaux dans les diverses régions d'Algérie septentrionale est à rapprocher de celle, frappante également, qui existe entre les fréquences des groupes sanguins ABO (voir « Système ABO », p. 3 997). Ces résultats convergents indiqueraient l'existence d'un fond stable ancien et d'une continuité génétique de ces deux paramètres. Dermatoglyphes et groupes sanguins sont en effet, contrairement aux dimensions corporelles, des caractères génétiques insensibles, semble-t-il, à l'action du milieu, et ne se modifient pas avec l'âge chez les individus.

Groupes sanguins

Les données sur les groupes sanguins ABO et Rhésus des Kabyles sont extraites d'une étude sur les groupes sanguins des Algériens publiée en 1971 (Benabadji et Chamla) et portent sur 5 735 sujets originaires de diverses régions.

Système ABO

D'une façon générale, en Algérie septentrionale, les fréquences des groupes A, B, AB et O se répartissent de façon analogue dans les grandes régions et se caractérisent notamment par un taux faible du gène A et élevé du gène O. Cependant, les variations intrarégionales des fréquences phénotypiques apparaissent assez grandes.

En Kabylie occidentale, on observe des variations de A allant de 33 % (Larba Naït Iraten, Lakhdaria) à 45 % (Azazga), et des fréquences de O variant de 30 % (Bordj Menaiel) à 46 % (L'Arba Naït Iraten). En Kabylie orientale, les trois arrondissements de Annaba (ex Bône), Bougaa (ex Lafayette) et Djidjelli, varient pour A entre 31 et 41 %, et pour O entre 42 et 49 %.

La comparaison avec des habitants des autres zones montagneuses berbérophones d'Algérie du Nord – massif montagneux occidentaux, Aurès – montre peu de différences entre les Kabyles et les habitants des massifs de l'Ouest, mais davantage de différences vis-à-vis des Chaouiïas de l'Aurès (le *Chi* carré calculé est de 7,79, indiquant une différence significative au seuil de 5 %). Comparativement aux habitants des plaines occidentales et orientales, on n'observe pas de différences chez les Kabyles.

Tableau III
Fréquences phénotypiques et géniques des systèmes ABO et Rhésus
chez les Kabyles (d'après Benabadji et Chamla). Hommes et femmes.
(Il n'y a pas de différence sexuelle pour les groupes sanguins.
Aussi, hommes et femmes ont-ils été réunis ici.)

Système ABO

	N sujets	Fréquences phénotypiques (%)				Fréquences géniques		
		A	B	AB	O	p	q	r
Kabylie occ.	1 168	35,9	17	4,7	42,3	0,23	0,116	0,654
Kabylie orient.	387	34,6	16	4,65	44,7	0,221	0,109	0,67

Système Rhésus

	N sujets	Fréquences phénotypiques (%)		Fréquences géniques	
		Rh+	Rh-	D	d
Kabylie occ.	1 168	92,2	7,8	0,721	0,279
Kabylie orient.	387	88,3	11,6	0,659	0,341

Système Rhésus

Les Algériens du Nord sont caractérisés globalement par une fréquence élevée de sujets Rhésus positif et une rareté des Rhésus négatifs (le sang des sujets Rh négatif a été contrôlé avec les sérum anti-C, anti-D et anti-E). Les fréquences de ces derniers ne dépassent pas 11 % et s'établissent généralement entre 5 et 8 %.

Les deux Kabylies, occidentale et orientale, diffèrent cependant sensiblement entre elles : en Kabylie occidentale, le taux de Rh négatif est de 7,8 %, alors qu'en Kabylie orientale il est de 11,6 %, taux le plus élevé de toute l'Algérie du Nord, inclus les oasis du Sahara septentrional. Le test du *Chi carré* montre une différence significative de 5,36 au seuil de 5 %.

La comparaison par arrondissements n'offre pas la diversité du système ABO. Néanmoins, les fréquences des sujets Rh négatif atteignent des chiffres particulièrement bas, entre 2 et 4 % dans certains arrondissements de la Kabylie occidentale (Bordj Menaïel).

La comparaison avec des Berbérophones des zones montagneuses de l'Ouest et de l'Aurès indique des fréquences de Rh négatif analogues chez les Kabyles occidentaux et ces deux groupes régionaux. Il en est de même en ce qui concerne la comparaison entre Kabyles occidentaux et habitants des plaines.

Position anthropologique des Kabyles

La position anthropologique des Kabyles par rapport aux habitants des autres régions de l'Algérie peut se définir à l'aide de la méthode de la distance générale au sujet de laquelle diverses formules ont été proposées. La formule de Hiernaux (1965) incluant à la fois les dimensions céphaliques et corporelles, les fréquences géniques des groupes sanguins ABO et Rh ainsi que les pourcentages de dessins digitaux paraît la plus satisfaisante pour évaluer la distances biologiques globales entre les populations. Ces distances se traduisent à l'aide d'un coefficient dont la valeur est plus ou moins élevée selon que les populations comparées sont plus ou moins divergentes biologiquement.

Comparativement aux autres groupes sédentaires de l'Algérie septentrionale habitant les régions de plaines et de Hautes-Plaines, ou les massifs montagneux

de l'Ouest, les populations des Kabyles occidentale et orientale offrent des coefficients de distance extrêmement faibles indiquant que, s'il existe une certaine hétérogénéité régionale des types physiques, leurs fréquences respectives ne diffèrent pas d'une grande région à l'autre, de telle sorte que les moyennes globales restent très proches.

Par contre, des coefficients déjà plus élevés se notent dès que l'on compare les habitants de la zone septentrionale à ceux des régions plus méridionales (notamment vis-à-vis des Mozabites et des habitants de Ghardaïa), et surtout aux groupes nomades du Sahara qui paraissent constituer des petits groupes biologiquement diversifiés chez lesquels les phénomènes de dérive génique ainsi que des facteurs de consanguinité alliés à des processus d'adaptation à la vie dans les régions désertiques, ont dû jouer un rôle important.

Vis-à-vis des populations sédentaires d'Afrique septentrionale (Marocains, Tunisiens, Libyens, Égyptiens), les Kabyles et, d'une façon générale, les Algériens, se trouvent être biologiquement plus proches des habitants de la Libye que de leurs voisins orientaux et occidentaux. Dans l'ordre croissant des coefficients de distance vis-à-vis des Algériens, les Libyens se placent en effet avant les Marocains, les Égyptiens et les Tunisiens.

La position anthropologique des Kabyles et de l'ensemble des Algériens du Nord vis-à-vis des autres populations du Bassin méditerranéen analysée également par la méthode de la distance générale, montre qu'il existe des affinités entre eux et certaines populations de l'Ouest méditerranéen comme les Corses, les Sardes, les Espagnols, les Italiens du sud. En revanche, les coefficients de distance apparaissent élevés entre les Algériens et les Italiens du centre ainsi que les Yougoslaves et les populations sédentaires du Proche-Orient comme les Jordaniens, les Libanais et les Syriens chez qui on trouve un élément prédominant très différent des types physiques majoritaires rencontrés en Algérie et particulièrement en Kabylie.

BIBLIOGRAPHIE

- BERTHOLON L. et CHANTRE E., *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*. Lyon, 1913, 2 vol.
- BENABADJI M. et CHAMLA M.-C., « Les groupes sanguins ABO et RH des Algériens ». *L'Anthropologie*, Paris, 1971, t. 75, n° 5-6, p. 427-442.
- BOURLIÈRE F. et PAROT S., « Le vieillissement de deux populations blanches vivant dans des conditions très différentes ». *Rev. franç. d'Et. clin. biol.*, 1962, n° 6, p. 629-635.
- CHAMLA M.-C., « Les empreintes digitales de 2336 Algériens musulmans ». *L'Anthropologie*, Paris, 1961, t. 65, p. 444-466.
- CHAMLA M.-C., « L'accroissement de la stature en France de 1880 à 1960. Comparaison avec les pays d'Europe occidentale ». *Bull. et Mém. Sté d'Anthrop. Paris*, 1964, n° 2, p. 201-278.
- CHAMLA M.-C., « Variations biométriques avec l'âge chez des ouvriers algériens ». *Rev. Biométrie hum.*, 1972, n° 1-2, p. 41-55.
- CHAMLA M.-C., « Structure anthropologique des Algériens du Nord ». *L'Anthropologie*, Paris, 1973, t. 77, n° 7-8, p. 717-754.
- CHAMLA M.-C., *Les Algériens et les populations arabo-berbères du Nord de l'Afrique. Étude anthropologique*. Mém. du CRAPE, Alger, 1974, t. XXIV, 128 p.
- CHAMLA M.-C., « L'évolution récente de la stature en Europe occidentale (période 1960-1980) ». *Bull. et Mém. Sté d'Anthrop. Paris*, 1983, n° 2, p. 195-224.
- CHAMLA M.-C. et GLORR P.-A., « Variations diachroniques depuis trois siècles. Données et facteurs responsables », in *L'Homme, son Évolution, sa Diversité. Manuel d'Anthropologie physique*, sous la direction de D. Ferembach, C. Suzanne et M.-C. Chamla, Paris, Doin/CNRS, 1986.

- DUHOUSSET, « Les Kabyles du Djurdjura ». *Bull. Sté d'Ethnogr. Paris*, 1892, t. 11.
- HERCOURT G. (D'), « Études anthropologiques sur 76 indigènes de l'Algérie ». *Bull. et Mém. Sté d'Anthrop. Paris*, 1868, t. 3, p. 1-23.
- HIERNAUX J., « Une nouvelle mesure de distance anthropologique entre populations, utilisant simultanément des fréquences géniques, des pourcentages de traits descriptifs et des moyennes métriques ». *C.R. Acad. Sci.*, 1965, t. 260, p. 1748-1750.
- KIDDER H., COON S. et BRIGGS C., « Contribution à l'anthropologie des Kabyles ». *L'Anthropologie*, 1955, t. 59, p. 62-79.
- MC IVER R. et WILKIN A., *Libyan notes*, Londres, 1901.
- PRENGRUEBER, *Observations anthropologiques et morphologiques recueillies sur des Kabyles du Djurdjura*. 1881, 68 p. (inédit, manuscrit déposé au Laboratoire d'Anthropologie du Musée de l'Homme).
- VIRE A., « La Kabylie du Djurdjura ». *Bull. et Mém. Sté d'Anthrop. Paris*, 1893, t. 4, p. 66-93.

M.-C. CHAMLA

K5. KABYLIE : ART RUPESTRE EN GRANDE KABYLIE

L'existence d'un art rupestre en Grande Kabylie est connue depuis plus de soixante ans et les inscriptions libyques peintes d'Ifigha signalées dès 1900 furent publiées par A. Boulifa en 1909.

Le nombre de stations actuellement connues est de 52. La plupart ont été découvertes par R. Poyto et J.-C. Musso. On les trouve dans des abris, sur des rochers et des blocs de grès de la partie Nord de la Kabylie. Elles comptent quelques gravures sur dalles et sur parois, et de nombreuses peintures conservées sur les parois des abris. Il est à peu près certain que toutes les œuvres sont protohistoriques sinon plus récentes.

Du point de vue esthétique, l'ensemble apparaît pauvre si on le compare à celui des autres régions de l'Algérie. On y reconnaît quelques silhouettes humaines et animales, généralement très frustes, des tracés linéaires, des bâtonnets, des pointillés, des ovales, des croix, des rectangles cloisonnés, des signes pectiformes et des caractères libyques en très grand nombre.

La peinture utilisée est l'ocre rouge naturel. Sa teinte varie : il peut être d'un rouge très vif, d'un rouge orangé, d'un brun rouge, d'un brun foncé, d'un brun violacé, d'un brun presque noir. La variété de ces teintes est encore accrue par le délayant qui permet dans chaque cas une infinité de nuances. Cependant, les couleurs sont toujours posées en teinte plate, parfaitement uniforme sur toute la surface décorée.

On peut constater, à la suite de R. Poyto et J.-C. Musso, dans l'art rupestre de Grande Kabylie « une pauvreté de l'inspiration artistique et une médiocrité de l'exécution » qui opposent ces œuvres à celles de l'Atlas saharien.

BIBLIOGRAPHIE

- BOULIFA A., *Notice sur l'inscription libyque d'Ifira (mission Haut-Sébaou)*. *Rev. archéol.*, t. LIII, 1909, p. 411.
- CHABOT J.-B., *Recueil des inscriptions libyques*. Imprim. nat. Paris, 1940, n° 848, p. 185.
- MARCHAND Dr, « Stations préhistoriques littorales de la Grande Kabylie ». *Bull. de la Soc. d'Hist. nat. de l'Afr. du N.*, t. XXV, nov. 1934, p. 335-348 (336).
- POYTO R. et MUSSO J.-C., *Corpus des peintures et gravures rupestres de Grande Kabylie*. *Mém. XI du C.R.A.P.E.*, Paris, A.M.G., 1969.

G. LEFEBVRE

K6. KABYLIE : LA KABYLIE ANTIQUE

Les territoires situés entre l'Oued el Kebir (antique *Ampsaga**) à l'Est et le bassin de l'Oued Isser (antique *Serbètès**) à l'Ouest présentaient dès l'Antiquité des caractères humains particuliers liés sans doute à leur nature montagnaise. Ils se sont ouverts aux différentes cultures, punique, romaine et chrétienne sans renoncer à leur appartenance au monde libyque et sans perdre des identités régionales bien marquées.

L'exploration archéologique de la Kabylie du Djurdjura, qui a suivi de peu la conquête sanglante de 1857, a été précoce et approfondie (Laporte 1998) ; elle a été effectuée par des officiers français cultivés et attentifs à la vie, la langue et l'histoire de la région. C'est ainsi que, dès 1868, le capitaine Christian de Vignerol (1868) donnait un inventaire archéologique consistant pour l'ensemble du massif jusqu'à Bougie. Certes les militaires avaient tendance à voir partout des ouvrages militaires, forts, redoutes, etc., dont la plupart se sont révélés être en fait des établissements agricoles, mais ils ont signalé et décrit des ruines isolées dont beaucoup ont disparu depuis. Les civils qui leur ont succédé après 1871, notamment Camille Viré (1898), ont remarqué pour leur part nombre de traces de mise en valeur agricole. Vers 1910, Saïd Boulifa a découvert d'importants vestiges, notamment plusieurs stèles libyques figurées (Cf. Laporte 1998, p. 707). Mais l'effort fut interrompu par la guerre de 1914-18 et la région presque oubliée des archéologues. Ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale que l'on note des fouilles à Tizirt (par L. Déroche, E. Frézouls, M. Euzennat, S. Lancel), et, après 1962, un renouveau des prospections par le Père G. Poyto, J.-C. Musso, le Père J. Martin et J.-P. Laporte.

L'exploration archéologique de la Kabylie des Babors, dont l'histoire reste à écrire, a en revanche été plus tardive et, à part quelques brillantes descriptions militaires, a été essentiellement l'œuvre de civils rayonnant autour des deux grandes villes, Bougie et Sétif, et exposant leurs découvertes dans le *Recueil de la Société Archéologique de Constantine*.

Malgré tous ces travaux exposant leurs découvertes, les périodes antérieures à la présence punique, échappent encore largement à l'analyse. Tout au plus peut-on dire que la région se trouvait à l'extrémité occidentale du Maghreb oriental, celui des haouanet* (à l'exception d'une nécropole isolée à Tipaza, le plus occidental a été signalé à Bougie), et de la zone des dolmens littoraux, qui se raréfient au delà jusqu'à la frontière marocaine (Camps 1995, p. 24-25).

La période libyco-punique

Des négociants phéniciens puis puniques ont fréquenté depuis longtemps la côte. Ils avaient des contacts au moins commerciaux avec la population libyque. La première trace historique apparaît au V^e siècle avant J.-C. dans le « Périple de Scylax », rédigé vers 415 avant J.-C., avec la citation du toponyme *Sida*, forme ancienne de *Saldæ* (Bejaia*). Tous les noms des sites côtiers sont puniques (ou pour certains libyco-puniques), ce qui montre clairement la précocité de l'influence carthaginoise. Les rares noms connus pour l'intérieur sont exclusivement libyques, notamment celui des trois grands fleuves : la *Nasavath* (Soummam), l'*Addima* (Sebaou), l'*Usar* ou *Serbètès* (*Isser*). La *Sava* (oued Bou-Sellam) était peut-être considérée comme le cours supérieur de la Soummam.

À Dellys, une petite monnaie d'or de la Carthage punique des années 320-300 avant J.-C. constitue le plus ancien vestige datable de toute la région. Les villes de la côte étaient fortement punicisées. *Igilgili* a livré une nécropole de type

punique, avec fosses et caveaux creusés dans le roc (Gsell 1911, f. VII, n° 77). Mais, non loin de là, la vie libyque continuait à son rythme. La région côtière de la Kabylie du Djurdjura a livré plusieurs monuments mégalithiques d'un type unique dans le reste du Maghreb : de longues allées couvertes signalées à Ibah-rissen*, la pointe Ksila, Aït Raouna* et peut-être à Takdempt, près de Dellys. Aït Raouna en offre les exemples les mieux connus. À la fin du IV^e et pendant le III^e siècle avant J.-C., à 10 km à peine de l'escale punique de *Rusazus* (Azeffoun), la population libyque enterrait dans ces sépultures collectives les restes de ses défunts, décharnés et/ou incinérés. Leurs ossements étaient enfouis avec des poteries ou fragments de poteries qui pouvaient contenir des offrandes alimentaires. Le bon millier de tessons découverts par J.-C. Musso dans les allées couvertes d'Aït Raouna se composait d'environ 60 % de poteries modelées à la main, de type « protohistorique » (mais encore attesté de nos jours), 30 % de poteries « communes » tournées, probablement maghrébines et venues par la mer. Le dixième restant était composé de céramiques « à vernis noir » (dites « campaniennes ») qui témoignent du commerce maritime punique à plus longue distance. Cette composition témoigne de la culture locale, restée dans l'ensemble fidèle à ses traditions et à ses pratiques, tout en étant ouverte aux échanges méditerranéens.

Le contrôle punique de la côte

À la fin du III^e siècle avant J.-C., les principales villes côtières semblent avoir été contrôlées directement par Carthage. Un extraordinaire trésor enfoui à Bejaia vers 210 avant J.-C., au cours de la seconde guerre punique (219 à 201 avant J.-C.) en témoigne (Laporte 1996 ; Soltani 2000). La totalité des quelques 3 000 monnaies qui le composaient sont puniques, cette pureté semble montrer à cette époque la mainmise directe de Carthage sur la ville. Elle fut sans doute entraînée dans le conflit. Comme d'autres villes du *Metagonium** soumises à Carthage, elle fournit probablement des soldats à l'appel d'Hannibal.

Les royaumes numides

La défaite de Carthage en 201 après J.-C. ouvrit la côte aux royaumes maures et numides qui contrôlaient depuis longtemps l'intérieur. Les Kabylies étaient situées entre celui du masaessyle* Syphax* (région de *Siga**) et celui du massyle* Gaia* (région de *Cirta**). Elles passèrent sans doute aux mains de Syphax lorsqu'il conquiert le royaume massyle, puis à celles de Massinissa lorsqu'il triompha finalement en s'appuyant sur Rome. Nous ignorons tout de l'emprise réelle de ces royaumes maures et numides sur la région, dans la mesure où la royauté portait beaucoup moins sur des territoires que sur des tribus liées au roi par un réseau d'allégeances. Nous ne savons pas situer dans le temps les vestiges qui peuvent rester de ces époques. Toutefois, une stèle libyque découverte à Kerfala*, semble bien montrer un chef massyle qualifié de GLDMŞK, chef (de tribu ?) (Chaker 1977, Salama 1992) en pleine région masaessyle. Ce petit monument appartient à une série de stèles, datables des trois derniers siècles avant notre ère (Laporte 1996), trouvées autour de la vallée du Sebaou et résumées en quelque sorte par la stèle d'Abizar*. Si la figuration de chefs existe ailleurs dans le monde libyque, les stèles de la Kabylie du Djurdjura représentent un ensemble dont l'homogénéité stylistique et culturelle n'a pas d'équivalent. Elles montrent des chefs coiffés d'une sorte de turban (?), la barbe en pointe. Chevauchant de petits chevaux, ils étaient armés de trois ou quatre javelines et se protégeaient d'un petit bouclier, armement de chasse (notamment contre les fauves), mais qui pouvait également les rendre redoutables à la guerre. C'est probablement de la même époque que datent les



Stèle bilingue
(libyque et néo-punique)
de Cissi (Cap Djinet).
Musée d'Alger.
Dessin J.-P. Laporte
après Marcillet-Jaubert,
Libyca, VIII, 1960, p. 152.

nombreuses peintures libyques découvertes sur les masses de grès éparses sur la chaîne côtière, au Nord du Djurdjura (Masso et Poyto 1969). À l'instar des multiples inscriptions peintes de la grotte d'Ifigha, révélées pour la première fois par Saïd Boulifa en 1909, elles ne montrent aucune lettre punique ou latine.

Avec la chute de Carthage en 146 avant J.-C., l'influence punique diminua au profit de celle de Rome, de plus en plus présente dans les échanges commerciaux, avec les villes de la côte. Pourtant celles-ci émirent des monnaies où leur nom était encore écrit en lettres puniques et non en lettres latines (ou même libyques). Le punique restait une langue de culture et d'échange. *Saldæ* et *Rusuccuru* notamment émirent des monnaies de ce type (Mazard 1955, p. 160 et Laporte 1995). Une inscription néo-punique découverte fortuitement à Cap Djinet (*Cissi**) concerne un certain DRK 'DNB'L, habitant de KSY (*Cissi*), dont le nom, Derku Adonibaal (Lipinsky 1992, p. 134), allie une partie libyque et une partie punique, ce qui montre l'interpénétration des deux cultures.

La montée de l'emprise romaine

Peu à peu l'emprise romaine grandit au point que la région fut entraînée dans les guerres civiles romaines. On vit par exemple en 44 avant J.-C. *Rusuccuru* (Dellys*) refuser l'entrée de Pompée le Jeune et choisir le camp des futurs vain-

queurs césariens. En 33 avant J.-C., Bocchus légua son royaume au peuple romain, qui ne sut pas tout de suite qu'en faire. Après la bataille d'Actium (31 avant J.-C.), Auguste installa des vétérans d'une même VII^e légion dans les trois colonies de *Saldae*, *Tubusuctu* et *Rusazus* (Laporte 1998). Plus à l'est, il créa également une colonie à *Igilgili* (Jijel). Mais en 25 avant J.-C., il finit par confier la Maurétanie césarienne à un souverain autochtone, Juba II*, fils du grand Juba*. En fait, le jeune homme avait été élevé à Rome et était proche de l'empereur. Rome contrôlait déjà le pouvoir maurétanien. Dans les villes de la côte, la culture romaine progressa peu à peu au détriment des traditions libyco-puniques.

En 39 apr. J.-C., l'assassinat à Lyon du roi Ptolémée* (fils de Juba II), provoqua une insurrection conduite par l'un de ses affranchis, Aedemon. Deux trésors, trouvés l'un à Cap Djinet* (*Cissi*) et l'autre à Dellys* (*Rusuccuru*), témoignent de la participation de la région à cette aventure. L'empereur Claude fit écraser la révolte et transforma la Maurétanie en province romaine, en lui conservant apparemment à l'Est l'étendue qu'elle avait sous Juba II et Ptolémée, avec sa curieuse excroissance vers le Nord-Est englobant les Babors, géographiquement plus proches de la Numidie (Camps 1973). Au temps du danger, *Rusuccuru* probablement déjà fort romanisée, avait choisi le « bon camp ». Claude lui accorda le statut de municipes de droit latin, ce qui lui permettait d'entrer résolument dans le monde romain tout en conservant ses structures et lois municipales antérieures (c'est-à-dire probablement encore puniques). Pendant de nombreuses années, la Maurétanie changea peu, avec toutefois l'élévation de Sétif au rang de colonie sous Nerva (96-98).

La poussée romaine sous Hadrien

Sous Hadrien (117-138), la région connut une forte poussée romaine, tant vers le sud, avec l'installation d'une forte garnison à *Auzia* (Sour el Ghozlane*, ex Aumale) et la construction du camp de *Rapidum** (Sour Djouab, ex Masqueray), que sur la côte avec une densification de la romanisation des villes. C'est ainsi que *Choba** (Ziama, près de Mansouriah), un ancien « comptoir » punique, reçut d'Hadrien le statut de municipes. C'est vers cette époque que les stèles votives d'*Iomnium* et *Rusippisir* (Tigzirt* et Taksebt*) prirent enfin un aspect plus romain. La romanisation des villes se prolongea sous Antonin le Pieux, avec un grand effort d'équipement dont le célèbre aqueduc de *Saldae* (Bejaia*) est un bel exemple.

La pression romaine croissante sur les territoires des tribus est illustrée de manière frappante dans la région de Jijel par la dédicace en 128 d'un *castellum Victoriae* en limite du territoire de la tribu des *Zimizes**, et probablement sur des terrains qui leur avaient été enlevés (*CIL*, VIII, 8369). Cette pression provoqua comme il se doit des révoltes, dont la mieux connue embrasa l'ensemble de la Maurétanie césarienne dans les années 150-160, sous Antonin le Pieux (138-161). *Iomnium* et probablement *Rusippisir* s'entourèrent d'un rempart. C'est alors qu'apparut dans les Babors une grande confédération autochtone, les *Bavares** (qui ont donné leur nom aux Babors), dont la soumission fut apparemment très coûteuse, et qui devait faire parler d'elle tout au long du siècle suivant (Camps 1955). Quelque temps plus tard, c'est dans la Kabylie du Djurdjura que se forma une autre grande confédération, dont nous ne connaissons que le nom latin : les *Quinquegentanei** (les Cinq Peuples), qui devait résister elle aussi à l'occupation, surtout pendant la seconde moitié du III^e siècle. C'est apparemment à cette époque que Rome construisit une route fortifiée joignant les vallées de la Soummam et du Sebaou par Ksar Chebel* et Ksar Adekkar*.

D'un point de vue militaire, Kabylies du Djurdjura et des Babors se trouvaient dans des situations analogues : pour l'essentiel, des zones tribales montagneuses coincées entre un chapelet de villes côtières au Nord et les plaines romanisées au sud, avec deux importantes villes de garnison pour les surveiller, *Auzia* pour l'une, *Sitifis* (Sétif*) pour l'autre.

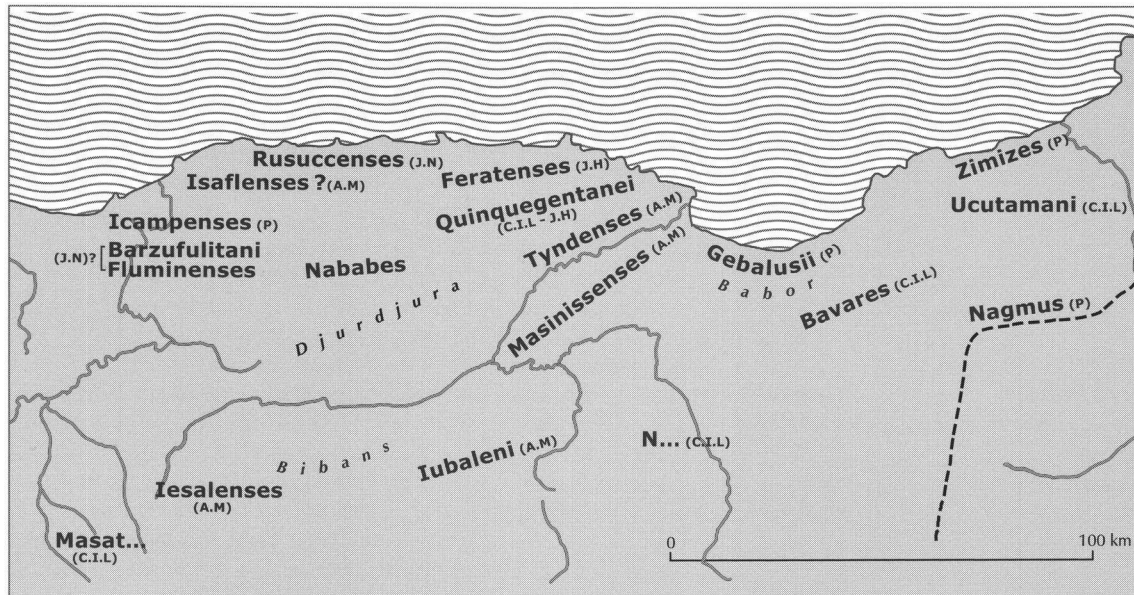
Une nouvelle poussée romaine sous Septime Sévère

La romanisation de la province connut une nouvelle poussée sous Septime Sévère (193-203). Un « cens » (recensement) de la Maurétanie en 198/199, sous le procureur C. Octavius Pudens (198-200), fut l'occasion d'un réexamen complet de l'organisation de la province. L'activité considérable notée en Césarienne sous son gouvernement se prolongea pendant celui de son successeur immédiat au poste de procureur de Césarienne, P. Aelius Peregrinus (201-203) (Benseddik 1997). Le territoire romain fut agrandi par l'établissement au sud d'une *nova praetentura* (« nouvelle couverture ») au sud du Titteri et des monts du Hodna, mais aussi sans doute par une pression croissante sur les tribus du nord, au sein de territoires considérés comme romanisés depuis longtemps, à tort sans doute. On note dans la région des travaux routiers, la restauration de la tour de Daouark (près d'Azefoun), un milliaire à Takdempt près de Dellys, une stèle élevée par un militaire à Ksar Chebel*. Du côté des villes romanisées, nombre de témoignages datent de cette époque; devant leur abondance, nous ne citerons que la dédicace du temple de Tizirt (*Iomnium*), dans lequel C. Iulius Honorius, originaire de *Rusuccuru*, élevait une dédicace au génie de ce municipe (dont *Iomnium* dépendait).

C'est une époque pour laquelle de nombreuses inscriptions latines donnent une bonne image de la population. À l'exception des trois colonies augustéennes de *Rusazus**, *Saldae** et *Tubusuptu**, les apports romains et italiens avaient été très faibles. La population était donc pour l'essentiel d'origine africaine, avec tous les degrés de romanisation. Les villes étaient alors fortement romanisées, tant dans leur fonctionnement que dans le nom d'une partie de leurs habitants. Les municipes eux-mêmes avaient vu le nombre de citoyens romains augmenter (en effet, les charges publiques permettaient d'accéder à la citoyenneté romaine), sans que les nouveaux promus oublient leurs racines, rappelées parfois par des *cognomina* (surnoms) libyques, voire puniques ou punicisants. La proximité des villes structurait les territoires proches, notamment dans la région d'*Iomnium*, où subsistent de nombreux vestiges de pressoirs à huile correspondant à de petites exploitations et non à de grands domaines (Laporte 1980). La prospérité économique allait de pair. *Tubusuctu** (près d'El Kseur) exportait abondamment un produit liquide (huile ou vin?) dans des amphores d'un type particulier portant fièrement une estampille indiquant son lieu de provenance: *ex provinciae Mauretaniae Caesarensi, Tubusuctu* (Laporte 1980). *Saldae* en exportait également, avec une estampille également précise: *(ex) P(rovinciae) M(auritaniae) C(aesariensis), Sal(dae), (de) officinae Plotior(um)*. Un petit port aujourd'hui ensablé, *Mushuvium** (Andriech), avait même à Ostie, le port de Rome, un bureau dont la mosaïque porte encore les mots *Mushuvitani hic*: « ici (on trouve) les (négociants) de *Mushuvium* ». Malgré toutes les destructions, cette période a laissé dans les Kabylies un grand nombre de traces archéologiques « romaines », patrimoine important qui n'est pas celui des colonisateurs étrangers, mais bien celui des habitants du pays.

La population non romanisée

Les zones laissées aux tribus restaient à l'écart. Il est significatif de noter que des secteurs entiers ne livrent que des mausolées antiques isolés (*aqbu-s*),



Carte des tribus attestées dans les Kabylies après le début du II^e siècle
extraite de Desanges, *Catalogue des tribus*, Dakar, 1962, carte 3.
N.B. Les Nababes ont été repositionnés ici dans la vallée du Sebaou.

sépultures « à la romaine » de chefs romanisés alors que leurs sujets l'étaient sans doute beaucoup moins, voire pas du tout. C'est en effet un des traits importants des deux Kabylies que de n'avoir été touchées qu'à la marge par la romanisation et d'avoir conservé des territoires tribaux très étendus. Ils ne sont guère connus que par des témoignages romains ou romanisés : inscriptions « romaines », textes historiques grecs ou latins, soigneusement recensés naguère (Desanges 1962). Une première liste donnée par le géographe Ptolémée* doit témoigner de la situation vers la fin du I^{er} siècle après J.-C. Elle cite des peuples dont la localisation reste difficile (Desanges 1962, carte n° 2) : *Toulensii*, *Baniouri*, *Moukouni*, *Koidamoussi*, *Makhoures*, *Khitouae*.

D'autres peuples, cités ou attestés plus tard, peuvent être localisés avec plus de précision (Desanges 1962, carte n° 3) : *Icampenses*, *Barzifulitani*, *Fluminenses*, *Rusuccenses*, *Isafenses*, *Feratenses*, *Nababes*, *Tyndenses*, *Massinissenses*, *Gebalusii*, *Zimizes*, *Ucutamani*. Cette liste est certainement très incomplète, et certains de ces noms peuvent désigner une partie d'un autre peuple. Deux noms désignent certainement de grandes confédérations. Il s'agit des *Quinquegentanei** (« les Cinq Peuples ») de la Kabylie du Djurdjura (Galand 1970) et des *Bavares* de la Kabylie des Babors (Camps 1955), qui ont d'ailleurs probablement laissé leur nom à ce massif.

Les chefs libyques

Depuis le début, c'est-à-dire les alentours de notre ère, l'administration romaine avait adopté des solutions diversifiées pour gérer les tribus, en respectant autant que possible leur organisation antérieure. Elle s'était appuyée sur leurs chefs. Le plus anciennement attesté est, à Toudja *, un certain Vergi. En. Nerdocen (?), *princeps* d'une tribu dont le nom n'a pas été indiqué (*CIL*, VIII, 8984). Lorsqu'il



Stèle du princeps
de Toudja (CIL, VIII, 8984).
D'après un document Renier,
Sorbonne, ms 454 (2),
document 215.

mourut, on éleva à sa mémoire une stèle qui rappelait par sa forme les stèles libyques figurées des siècles antérieurs mais comportait déjà une dédicace latine. Il est le premier connu des notables autochtones promus par Rome, qui pouvait leur attribuer la citoyenneté romaine à titre individuel en raison de leur dévouement. Dans d'autres cas, une tribu pouvait être administrée par un officier nommé préfet (*praefectus gentis*), qui flanquait parfois le *princeps* laissé en place. Plus tard, certaines tribus paraissent commandées par un *regulus* (« roi » ou « petit roi ») dont on ne connaît pas le statut exact.

Les difficultés du III^e siècle

Cette solution, propre à conserver un certain calme, et à romaniser en douceur une partie des élites autochtones, montra ses limites dès que la pression romaine sur les territoires et les finances des tribus s'accrut. Il est significatif de noter que de grandes difficultés suivirent de peu l'apogée de la puissance romaine dans la région sous Septime Sévère.

La situation ne fit que se tendre. Après le règne d'Alexandre Sévère (222-235), l'Empire romain dut faire face à des attaques extérieures (Germanes, Sarmates, Perses) et se donna des empereurs soldats. En Maurétanie césarienne, c'est de l'intérieur du territoire considéré comme romain que vinrent les troubles. En 226-227, le gouverneur de Césarienne T. Licinius Hierocles dut rassembler des troupes pour vaincre une *factio* non autrement précisée sous les murs d'*Auzia*. Presque au même moment, il faisait élever des remparts autour d'une série de *castella* des

plaines de Sétif, sans que l'on sache si les troubles ont précédé ou suivi cet effort de colonisation (Christol 1994). En 237, l'historien Hérodien présente les cohortes romaines comme aguerries par les attaques qu'elles avaient chaque jour à soutenir de la part de Maures. La région d'*Auzia* fut l'objet de combats. En 247, un enfant y fut tué par des barbares non nommés, à chercher probablement dans les montagnes situées au Nord, le Djurdjura. Les armes de jet et la rapidité des déplacements des guerriers libyques en faisaient des adversaires redoutables pour les troupes auxiliaires romaines. Ils excellaient dans les embuscades, mais faute d'organisation, étaient écrasés lorsqu'ils se risquaient à des batailles rangées en plaine. Ils se réfugiaient alors sur leurs montagnes inaccessibles.

Quelques années plus tard, éclata en Maurétanie césarienne une révolte générale dite « de 253 » (qui dura en fait pendant toute la décennie 250-260), dans laquelle s'illustrèrent *Bavares* et *Quinquegentanei* (Salama 1988). La découverte de trésors à *Cissi* et à *Iomnium* montre que le soulèvement des seconds toucha aussi la région côtière. En 254, des « Barbares » étaient vaincus et dispersés près d'*Auzia* à Aïn Boudib. *Bavares* et *Quinquegentanei* n'hésitèrent pas à joindre leurs forces pour des expéditions en Numidie, razzias durement réprimées. En 259, ils furent battus près de *Milev* (Mila). Q. Gargilius Martialis, commandant de la cavalerie auxiliaire maure en garnison à *Auzia*, qui avait réussi à prendre et à tuer un chef célèbre, Faraxen, périt peu avant mars 260 sous les coups des *Bavares*. Vers cette époque, un gouverneur de Césarienne arrêta au col de Teniet el Meksen, près d'*Horrea* (Aïn Roua) une multitude de *Bavares*, conduits par trois rois (*Taganim*, *Masmule* et *Falem*), alors qu'ils allaient déboucher sur la plaine de Sétif (Gsell 1907).



Dédicace de Dioclétien et Maximien Hercule de *Tubusuptu* (Tiklat, près El Kseur) mentionnant les *Quinquegentanei*
 (1. 5 : [*Quinque*]ntaneorum ex *Tubusuctitana* [régione] C.I.L., VIII, 8836.
 Musée archéologique de Bejaia. Photo J.-P. Laporte.

Les troubles continuèrent, probablement pas de manière continue, mais avec des périodes de paix relative interrompues par des conflits violents. Une grande révolte, marquée par plusieurs trésors, paraît avoir à nouveau secoué la région vers la fin du règne d'Aurélien (270-275) ou au début du règne de Probus (276-282) (Laporte 1980). *Iomnium* paraît avoir succombé peu après 270 : la ville fut détruite, probablement par les *Quinquegentanei* ; une épaisse couche de cendres et de décombres recouvrit les sols sévériens. Un trésor de 11 kg de monnaies, terminé par des *divo Claudio* (275-276), ne fut pas récupéré. C'est sans doute à la même époque que la petite ville de *Rapidum* fut prise et détruite par une incursion de barbares (non nommés mais dont on devine l'origine : la Kabylie du Djurdjura) et abandonnée pendant de nombreuses années (*ante plurima tempora a rebellium incursione captum ac dirutum*, pouvait-on écrire vers 298-300) (*CIL*, VIII, 20836 ; Laporte 1989, p. 239-241).

Certes, en 290, le *praeses* (gouverneur) de Maurétanie césarienne, T. Aurelius Litua pouvait faire élever à plusieurs endroits de sa province des stèles commémorant ses hauts faits, mais c'étaient des victoires sans lendemain. À *Saldae* notamment, il célébra une victoire sur les *Quinquegentanei* (*CIL*, VIII, 8924 ; Laporte 1996). Les effets ne s'en firent pas sentir bien longtemps. À peine sept ans plus tard, en 297, l'empereur Maximien Hercule dut venir les réduire en personne (Rebuffat 1992). Loin d'une promenade militaire, la campagne semble avoir été dure. Les *Quinquegentanei* furent vaincus et en partie déportés. *Tubusuctu* fut certainement l'une des ses principales bases dans cette guerre. Lors de son passage, l'empereur y décida d'importantes constructions en rapport avec la surveillance des *Quinquegentanei*. Loin d'avoir abandonné des territoires comme on l'avait cru, l'Empire en avait reconquis. Il avait rétabli l'ordre romain pour de longues années.

Il prit acte des réalités géographiques et militaires en scindant en deux la Césarienne. La région orientale, avec Sétif pour capitale, devint la Maurétanie sitiennienne en 303 (Laporte 1996). À l'Est, elle englobait la basse vallée de la Soummam, avec *Saldae* et *Tubusuptu*. La nouvelle limite, presque nord-sud, passait quelque part dans la forêt de Yakouren, entre Ksar Chebel et Ksar Adekkar (Laporte 1998).

Le début du IV^e siècle

La guerre fut suivie d'une profonde réorganisation de la province. Les inscriptions devenues rares depuis deux décennies, redevinrent plus nombreuses, notamment à *Saldae*. *Auzia* devient le siège d'un *limes** cité par la *Notitia dignitatum* et confié à un *praepositus limitis Audiensis*, dont le premier est attesté par une inscription datée de 301 (*CIL*, VIII, 9025). Il en fut sans doute de même à *Tubusuptu*. La reprise en main militaire se doubla d'un renouveau de la société civile, bien visible dans les inscriptions édilitaires d'*Auzia* et de *Saldae*.

Dans le même temps, le christianisme commençait à se développer. Le brassage de population lié à l'activité portuaire avait dû assez tôt amener des chrétiens sur la côte. Sainte Marcienne, martyrisée à Césarée en 299, était originaire de *Rusuccuru*. C'est l'une des plus anciennes mentions de chrétiens en Maurétanie Césarienne. La Paix de l'Église (311) permit sans doute à la petite communauté de s'épanouir au cours du IV^e siècle, en investissant d'abord les villes, puis en convertissant les notables tribaux. Dellys notamment a livré un important sarcophage chrétien représentant les miracles du Christ qui doit avoir été importé de Rome vers 350.

La seconde moitié du IV^e siècle

Pour tenter de garder les tribus sous contrôle, Rome avait continué à s'appuyer sur des notables autochtones, les difficultés extérieures de l'Empire paraissent leur avoir laissé une autonomie de plus en plus grande, constituant ainsi peu à peu ce qui commença à ressembler à une féodalité.

Au milieu du IV^e siècle, régnait ainsi sur la région, pour le compte des autorités romaines, un certain Nubel*, *regulus per nationes Mauricas potentissimus* (Ammien Marcellin, XXIX, 2). À sa mort, son fils, sans doute aîné et légitime, Sammac* lui succéda, et se fit construire à M'lakou, dans la vallée de la Soummam, une résidence construite « à la manière d'une ville ». La superbe dédicace découverte en 1901 (voir *EB* XIX, 1997, p. 2 848), aujourd'hui au Musée d'Alger, permet de bien cerner la nature de son pouvoir qui évoque quelque peu celui des « grands caïds » utilisés plus tard par d'autres colonisateurs. En leur conférant une autorité sur d'autres tribus que les leurs, on leur donnait ainsi une arme qui pouvait le cas échéant se retourner contre l'occupant. C'est ce qui se passa pour Firmus, un autre fils de Nubel. Sans doute issu d'une concubine, il n'avait pas hérité du pouvoir de son père et se l'approprié en assassinant Sammac avant 370. Condamné à mort par le comte d'Afrique Romanus, il ne put se défendre devant l'empereur et fut acculé à la rébellion. En s'appuyant sur son pouvoir sur les tribus, il les souleva (Laporte 2004). Également grand personnage romain, il réussit à s'attirer des sympathies dans les cités romaines (par ailleurs écrasées par la lourdeur de la fiscalité impériale). Les catholiques ayant été précédemment favorisés par l'autorité impériale contre laquelle il se révoltait, les donatistes se rallièrent à lui. Un évêque donatiste, le plus ancien attesté en Kabylie, ouvrit aux troupes de Firmus les portes de *Rusuccuru* (Laporte 1994, p. 435-437). Pendant plusieurs années, la Maurétanie césarienne fut considérée comme perdue pour l'Empire. En 373, l'empereur Valentinien envoya le général Théodose (père du futur empereur de ce nom) réduire la rébellion. Il débarqua à *Igilgili*, rassembla ses troupes dans la région de Sétif et passa à l'action en commençant par *Tubusuctu*. Remontant la vallée de la Soummam, il dévasta le *praesidium* de Sammac, puis soumit diverses tribus, notamment *Tyndenses* et *Massinissensiz* avant de se diriger vers *Icosium* (Alger), Tipasa et Cherchel en passant par la Kabylie du Djurdjura. Il lui fallut plus d'un an pour soumettre la province révoltée. Les effets de la guerre furent dévastateurs tant pour les villes que pour les tribus. La province tout entière fut très affaiblie, au point d'obtenir plus tard des dégrèvements fiscaux.

Le siècle vandale

Ensuite, la vie reprit lentement. Au milieu de ces difficultés, la grande basilique de Tizirt, peut-être antérieure à la révolte de Firmus, témoigne de la vigueur de l'implantation chrétienne sur la côte (Laporte 1994). Une liste des évêques présents au concile de Carthage en 411 montre des évêques dans les principales villes de la région. Compte tenu des difficultés de l'Empire en Europe et en Orient, la région paraissait encore prospère au début du V^e siècle. Pour peu de temps.

Les Vandales, passés de Germanie en Gaule en 406, et stationnés depuis en Espagne, débarquèrent en Afrique en 429. Ils longèrent la mer vers l'Est, en semant la désolation sur leur passage. Ils passèrent sans aucun doute par les Kabylies, bien que nous n'en ayons pas de témoignage. En 430, saint Augustin mourut dans Hippone assiégée. Carthage même succomba en 439 et Genséric y transporta sa capitale. C'est probablement à cette époque qu'il fit détruire les remparts des villes romaines de Maurétanie césarienne pour les mettre à la merci des tribus et être ainsi plus tranquille sur ses arrières.

L'Empire fut obligé de traiter et récupéra en 442 la Maurétanie. La province était ruinée. Les affaires religieuses étaient également en difficulté, et le pape saint Léon avait dû dès avant 445 prendre la direction des églises maurétaniennes. En 454, la Maurétanie césarienne sortit de l'Empire, les villes côtières jusqu'à *Caesarea* (Cherchel) restant aux Vandales, tandis que dans l'intérieur du pays, laissé enfin à lui-même, se créaient des royaumes berbères chrétiens (illustrés par les Djedars* de la région de Tiaret). L'ancienne Maurétanie sitifienne, dont faisaient partie les Babors, fut prise en main par les Vandales, qui y favorisèrent l'arianisme. En 484, nombre d'évêques catholiques de la région furent bannis ou emprisonnés sur l'ordre du roi Hunéric. Ce fut le cas des évêques d'*Igilgili*, *Choba*, *Saldae* et *Tubusuctu* notamment, qui furent effectivement exilés. Les deux derniers cités furent les plus occidentaux à subir cette peine. Ceci paraît montrer que la vallée de la Soummam constituait la limite occidentale du royaume vandale (Modéran 1999, carte p. 262), comme elle avait constitué jadis celle de la Maurétanie sitifienne.

Plus à l'Ouest, la majeure partie de la province échappait à l'autorité vandale. La situation des établissements côtiers paraît avoir été précaire. À *Iomnium*, la grande basilique avait été détruite par un incendie (consécutif peut-être à un tremblement de terre) sans doute dans la première moitié du v^e siècle. Alors qu'il aurait été possible de la restaurer, on se borna à installer une église plus petite au milieu de la nef en ruine (Laporte 1994). L'évêque avait abandonné *Iomnium* au profit de *Rusippisir* où il résidait en 484.

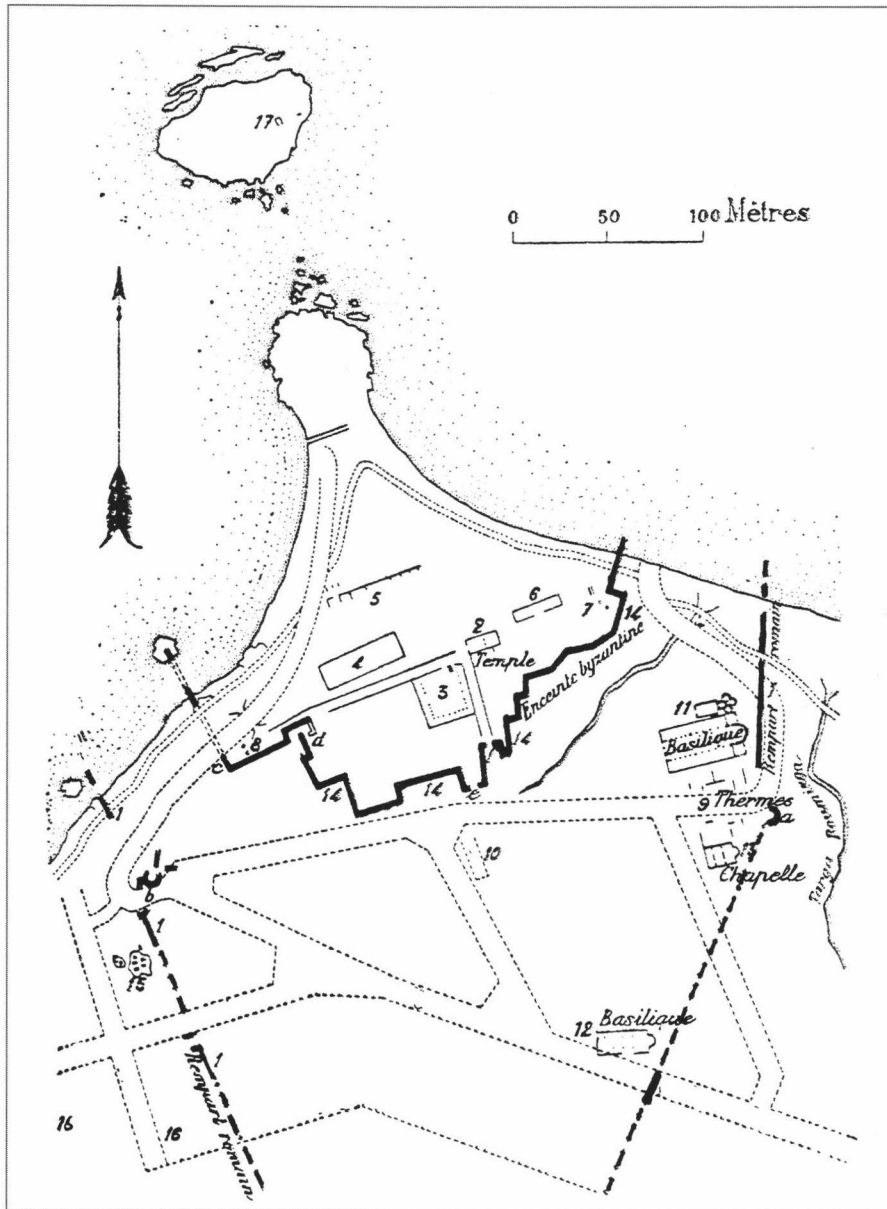
Au milieu de cette décadence de la vie à la romaine, naissait autre chose. Nous avons vu que, plus à l'ouest, des royaumes indépendants se constituaient à l'intérieur du pays. Il se passait aussi quelque chose, sans que nous sachions exactement quoi, dans les Kabylies. Dans la région du bas Isser, près de Blad Guitoun, on élevait, sans doute au v^e siècle, un grand mausolée octogonal (parfois encore faussement attribué à Firmus contre toute vraisemblance) pour abriter les restes d'un chef chrétien (Gsell 1898). Orné d'une abondante décoration souvent géométrique et en partie chrétienne, il reprenait des dispositions de culte funéraire venues des plus lointains horizons libyques, traditions restées vivantes à côté de la romanité qui les avait en apparence supplantées pendant plusieurs siècles.

Plus haut dans les montagnes du Djurdura, des chapiteaux tardifs, certes mal datés, semblent montrer une pénétration du christianisme plus étendue qu'on ne l'a cru, avec une expansion continue même après la disparition de l'autorité romaine (Benseddik 1989, p. 737-738 et pl. I-II).

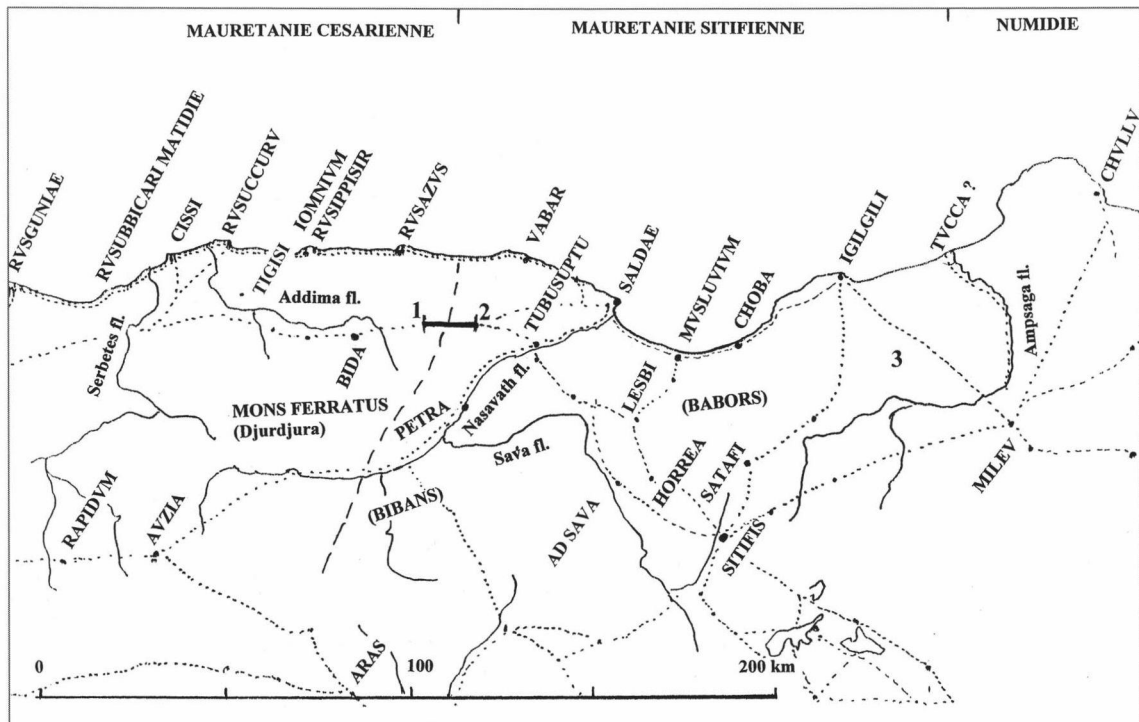
Le siècle byzantin

Le royaume vandale s'effondra en quelques mois à partir du débarquement byzantin à *Caput Vada*, *Ras Kaboudia* (Tunisie) en 533. L'Empire eut l'ambition de recouvrer l'ensemble de l'Afrique. En 534, Justinien reconstitua sur le papier deux provinces de Maurétanie. Mais en Maurétanie césarienne, les Byzantins furent tenus en échec par les royaumes berbères indépendants qui s'étaient constitués à partir des années 480. Ils durent se contenter d'aménager sommairement des retranchements de surface réduite dans les escales qui permettaient d'accéder à la capitale, *Caesarea* (Cherchel). Les villes de la côte kabyle reçurent de petites garnisons byzantines. Restés longtemps inoccupés par la suite, les sites de Tizirt (*Iomnium*) et Ziama (*Choba*) ont livré les vestiges de ces installations sommaires. Les Byzantins paraissent avoir trouvé *Iomnium* en ruines, réduite à quelques mesures. L'enceinte du second siècle, probablement ruinée en partie, était beaucoup trop grande. Pour mieux assurer la défense de l'escale, on réduisit le péri-

mètre, en abandonnant les principaux monuments de la ville antérieure. Seule la pointe de Tigzirt fut réoccupée; un nouveau rempart construit en remploi protégea une surface très réduite: 1,5 ha (contre 8 ha environ pour la ville antérieure), ce qui montre la modestie des moyens effectivement déployés. *Choba* fut aménagée de même (Laporte 1988, 1994).



Tigzirt, antique Iomnium. Plan (retouché)
d'après Gsell, Atlas, 1911, f. VI, n° 34. Les rues en pointillé
sont celles du village moderne. La grande enceinte date du II^e siècle après J.-C.
Le rempart byzantin isole la pointe.
À comparer au plan de *Choba*, ci-dessus, fasc. XIII, p. 1934.



Géographie des Kabylies dans l'antiquité. Carte J.-P. Laporte.

1. Ksar Chebel - 2. Ksar Adekar - 3. Col de Fdoulès.

|=====| route fortifiée entre 1 et 2 (II^e siècle).

En Césarienne, les Grecs ne possédaient que des ports jusqu'à *Caesarea* (Cherchel) capitale officielle et résidence d'un *dux* (chef militaire). Ils en furent peut-être chassés dès la fin du VI^e siècle. Les escales côtières qui n'avaient plus d'objet furent sans doute évacuées. Nous n'avons aucun indice sur ce qui se passa ensuite.

À une date inconnue, mais probablement à l'époque byzantine, un *rex gentis Ucutaman(orum)* fit graver une dédicace sur un rocher du col de Fdoulès, dans les Babors (*CIL*, VIII, 8379 = 20216). Il régnait sur les *Ucutumani* déjà attestés au I^{er} siècle (*Koidamousoi* de Ptolémée), dans lesquels il faut reconnaître les *Kutama** qui devaient construire l'empire fatimide. On trouve ici l'une de ces continuités à travers les siècles que l'on commence à mettre en valeur un peu partout dans l'histoire du Maghreb. La puissance byzantine déclinait peu à peu après la sécession de l'Afrique en 647, puis les premières incursions arabes dans le Sud, jusqu'au Hodna d'abord, puis plus à l'Ouest. Toute la région fut laissée à elle-même, sans que nous sachions ce qui s'y passa pendant plusieurs siècles.

La fin du Christianisme autochtone

L'islam et la puissance musulmane ne s'installèrent que très progressivement, relativement rapidement au sud, dans les régions de Sétif et du Hodna, et sans doute tardivement sur la côte et dans les montagnes kabyles. La rareté des sources ne permet pas d'en dire plus. Comme on le sait maintenant pour nombre d'autres régions au Maghreb, certaines communautés chrétiennes se sont maintenues fort longtemps (au moins jusqu'au XI^e siècle dans la ville sainte de

Kairouan* !). La région en donne un exemple frappant. Lorsque la Kalaa des Beni Hammad fut menacée par les invasions arabes, En-Nacer fonda une autre capitale (sous le nom d'En-Naciria) dans l'ancienne *Saldæ* (Bejaia). Des chrétiens y vivaient encore, coupés du siège apostolique. En 1076, l'émir de Bougie El Moufok, envoya au pape un bougiote nommé Servandus (un nom latin) qui avait été élu évêque par les chrétiens de sa ville, pour lui demander de le consacrer, modèle de tolérance religieuse qui pourrait encore servir aux hommes de notre temps. Grégoire VII lui répondit favorablement. Il écrivit parallèlement une lettre adressée « *clero et populo Buzee in Mauritania Sitifense* » c'est-à-dire « au clergé et au peuple de Bougie » (Lancel 2003, p. 112-115). C'est à ce jour la dernière mention connue de chrétiens autochtones, le dernier signe de l'Antiquité romaine, puis chrétienne, dans la région.

BIBLIOGRAPHIE

- BENSEDDIK N., « Nouvelles contributions à l'Atlas archéologique de l'Algérie », *Africa Romana*, VII, 1989 [1990], p. 737-751.
- BENSEDDIK N., « *P. Aelius Peregrinus Rogatus* et la *praetentura* de Maurétanie Césarienne », *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique*, Centre de Recherche sur l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Âge, Paris, mai 1997, p. 89-107.
- CAMPS G., « Les Bavares, peuples de Maurétanie césarienne », *Revue africaine*, t. 99, 1955, p. 241-288.
- CAMPS G., « Une frontière inexplicée, la limite de la Berbérie orientale de la protohistoire au Moyen Âge », in : *Maghreb et Sahara : études géographiques offertes à Jean Despois*, Paris, Société de Géographie, 1973, p. 59-67.
- CAMPS G., CHAKER S., LAPORTE J.-P., « Deux nouvelles stèles kabyles au cavalier », *BCTH*, n.s., Afrique du Nord, fasc. 25, 1996-1998 (1999), p. 19-32.
- CHAKER S., « Une inscription libyque au Musée des Antiquités d'Alger », *Libyca, A/P/E*, 25, 1977, p. 193-202.
- CHRISTOL M., « Les troubles en Maurétanie césarienne sous le gouvernement de T. Licinius Hiéroclès », *Mélanges Le Glay = Latomus*, 226, 1994, p. 255-256.
- DESANGES J., *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar, 1962.
- GALAND L., « Les *Quinquegentanei* », *BAA*, IV, 1970, p. 297-299.
- GSELL S., « Mausolée de Blad Guitoun », *CRAI*, 1898, p. 481-492.
- GSELL S., (Inscription de Teniet-el-Meksen), *BCTH*, 1907, p. CCXXVIII-CCXXIX.
- GSELL S., *Atlas archéologique de l'Algérie*, 1911, feuilles VI et VII.
- LANCEL S., *Pax et concordia, Chrétiens des premiers siècles en Algérie, II^e-VII^e siècles*, éd. Marsa, Alger, 2003.
- LAPORTE J.-P., « Cap Djinet: Une dédicace des *Cissiani* à Sévère Alexandre », *BCTH*, n.s., B, 9, 1973, p. 25-37.
- LAPORTE J.-P., « L'huile de Maurétanie Césarienne et les amphores de *Tubusuctu* », *BCTH*, n.s., B, 12-14, 1976-1978 (1980), p. 131-157.
- LAPORTE J.-P., « Trésors de Maurétanie Césarienne enfouis sous Aurélien », *Bulletin de la Société française de Numismatique*, mai 1980, p. 695-697.
- LAPORTE J.-P., « *Rapidum*: le camp de la Cohorte des Sardes », *BSNAF*, 1983, p. 253-267.
- LAPORTE J.-P., « Fermes, huileries et pressoirs de Grande Kabylie », *BCTH*, n. s., 19, 1983 (1985), p. 127-146.
- LAPORTE J.-P., *Rapidum, le camp de la cohorte des Sardes en Maurétanie césarienne*, Sassari, 1989, 305 p.
- LAPORTE J.-P., « Ziana-Mansouriah, antique *Choba municipium* », Actes du Premier Congrès international sur l'histoire de Sétif, 1988 (1994), p. 45-82.
- LAPORTE J.-P., « Stèles libyques figurées de Grande Kabylie », *Africa romana*, IX, 1991 (1992), p. 389-423.

- LAPORTE J.-P., Notice « Choba » (Ziama-Mansouriah), *Encyclopédie berbère*, t. XIII, 1994, p. 1933-1935.
- LAPORTE J.-P., Notice « Cissi » (Cap-Djinet), *Encyclopédie berbère*, t. XIII, 1994, p. 1977-1980.
- LAPORTE J.-P., Notice « Dellys » (antique *Rusuccuru*, médiévale *Tedelles*), *Encyclopédie berbère*, XV, 1995, p. 2255-2261.
- LAPORTE J.-P., « Le statut municipal de *Rusuccuru* », *Africa Romana*, t. X, 1994, p. 419-438.
- LAPORTE J.-P., « La grande basilique de Tigzirt », *BSNAF*, 1994, p. 249 - 270.
- LAPORTE J.-P., « Notes sur l'aqueduc de *Saldae* (Bougie) », *Africa romana*, t. XI, 1996, p. 711-762.
- LAPORTE J.-P., « Notes sur *Auzia* (Sour-el-Ghozlane, ex-Aumale), en Maurétanie césarienne », *BSNAF*, 1996 (1998), p. 300-317.
- LAPORTE J.-P., « Une inscription de *Saldae* (*CIL*, VIII, 8924) et la date de séparation des Maurétanies césarienne et sitifiennne », *Africa romana*, t. 12, 1996 (1998), p. 1111-1121.
- LAPORTE J.-P., « La limite entre les Maurétanies césarienne et sitifiennne », *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique, Hommage à P. Salama*, 1998, p. 213-219.
- LAPORTE J.-P., « La *Legio VII* et la déduction des colonies augustéennes de Césarienne », *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes du congrès de Lyon, septembre 1998 (2000)*, p. 555-579.
- LAPORTE J.-P., « Exploration archéologique de la Kabylie du Djurdjura », *Africa romana*, t. 13, 1, 1998 (2000), p. 687-723.
- LAPORTE J.-P., « *Saldae*: un trésor de monnaies puniques », *BSNAF*, 1998, p. 211-225.
- LAPORTE J.-P., « Inscriptions antiques de Tiklat, antique *Tubusuctu* », *Ubique amici* (Mélanges Lassère), 2001, p. 249-283.
- LAPORTE J.-P., « Le *Metagonium* et les échelles puniques », in *L'Algérie au temps des royaumes numides*, catalogue de l'exposition de Rouen, 2003, p. 50-52.
- LAPORTE J.-P., « Les armées romaines et la révolte de Firmus (370-373) », *L'Armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier* (Congrès de Lyon, 2002), 2004, p. 269-288.
- LIPINSKY E., s.v. « Djinet (cap) », *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, 1992, p. 134.
- MARTIN Père J., *Bida Municipium en Maurétanie césarienne*, F.D.B., 1969, 141 p.
- MAZARD J., *Corpus Nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, 1955, 164 p.
- MODÉLAN Y., « Les frontières mouvantes du royaume vandale », in *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord, Hommage à P. Salama*, Paris, Sorbonne, 1999, p. 241-264.
- MUSSO J.-C. et POYTO Père G., *Corpus des peintures rupestres de Grande Kabylie*, Mémoires du CRAPE, AMG, 1969, 124 p., IX pl.
- REBUFFAT R., « Maximien en Afrique », *Klio*, 74, 1992, p. 843-861.
- SALAMA P., « À propos d'une inscription libyque du Musée des Antiquités d'Alger », *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et L. Galand*, Paris, 1992, p. 127-140.
- SALAMA P., « Vues nouvelles sur l'insurrection maurétannienne dite de 253. Le dossier numismatique », *L'Armée et les affaires militaires, Colloque international d'histoire et d'archéologie de l'Afrique du Nord*, Strasbourg, 1988, Paris, (1991), p. 457-470.
- SALAMA P. et LAPORTE J.-P., « Les chefs libyques sur les stèles figurées », *L'Algérie au temps des royaumes numides*, catalogue de l'exposition de Rouen, 2003, p. 33-35.
- SOLTANI A., « À propos du trésor monétaire punique de Bougie (Algérie) », *Africa romana*, 13, 1998, p. 1 779-1 782.
- VIGNERAL C. de, *Ruines romaines de l'Algérie. Kabylie du Djurdjura*, 1868,... p., XVI pl.

CORRESPONDANCE
ENTRE LES NOMS ANTIQUES ET MODERNES

Nom antique	Nom actuel
<i>Rusguniae</i>	Cap Matifou
<i>Rusbicari</i>	Port aux Poules
<i>Modunga</i>	Site non retrouvé
<i>Serbètes flumen</i>	Oued Isser
<i>Cissi</i>	Cap Djinet
<i>Adima flumen</i>	Embouchure du Sebaou
<i>Rusuccuru</i>	Dellys
<i>Iomnium</i>	Tigzirt
<i>Rusippisir</i>	Taksebt
<i>Rusazus</i>	Azeffoun (ex Port-Gueydon)
<i>Vabar</i>	Site de l'Oued Daas
<i>Saldae</i>	Bougie
<i>Nasabath flumen</i>	Embouchure de la Soummam
<i>Mushuvium</i>	Andriech
<i>Choba</i>	Ziama (près Mansouriah)
<i>Igilgili</i>	Jijel (Djidjelli)
<i>Ampsaga</i>	Oued el Kebir
Route moyenne du Djurdjura	
<i>Tubusuptu</i>	Tiklat (près El Kseur)
<i>Bida</i>	Djemaa Saharidj
<i>Tigisi</i>	Taourga (ex- Horace Vernet)
<i>Castellum Tulei</i>	-
?	Dra-Zeg-et-Ter
?	Blad Guitoun (ex-Félix Faure)
Intérieur	
<i>Rapidum</i>	Sour-Djouab (ex Masqueray)
<i>Auzia</i>	Sour-el-Ghozlane (ex Aumale)
<i>Petra</i>	M'lakou
<i>Sava flumen</i>	Oued Bou Sellam
<i>Ad Sava munic.</i>	Hammam Guergour
<i>Sifitis</i>	Sétif
<i>Satafi</i>	Ain-el-Kebira (ex-Périgotville)
<i>Milev</i>	Mila

K7. KABYLIE : LA RÉGION DANS LES ÉCRITS ARABES (Géographes et historiens du x^e - xvi^e siècle)

Les termes de « Kabylie » et « Kabyles » se sont, comme l'on sait, imposés au milieu du xix^e siècle au moment où, prenant possession de l'Algérie, les Français (militaires, administrateurs puis chercheurs) ont éprouvé le besoin d'identifier les différentes régions de la colonie et les populations qui y étaient établies. Ces termes qui proviennent de l'arabe *qabâ'il* (sing. *qabila*) = « tribu », étaient déjà utilisés par les citadins (Arabes, Berbères arabisés, Andalous et Turcs) pour désigner les ruraux, aussi bien nomades que sédentaires, dont l'organisation sociale et politique reposait sur la forme tribale. Dans ces conditions, il est évidemment difficile de retrouver dans les écrits des historiens et géographes de langue arabe qui écrivaient entre le x^e siècle et le xvi^e siècle des informations portant sur un espace et des populations qui ne seront identifiés comme tels que bien plus tard. La démarche consistera donc, à partir des territoires définis comme kabyles au milieu du xix^e siècle, à retrouver les informations qui s'y rapportent dans les écrits antérieurs.

Les écrits passés en revue – qui n'épuisent pas le sujet – sont ceux des auteurs suivants : Ibn Hawqal (x^e siècle), El-Bekri (xi^e siècle), Al-Idrissi (xii^e siècle), l'auteur anonyme du *Kitâb Al-Istibsâr* (xii^e siècle), Al-'Omârî (xiv^e siècle), Abu l-Fidâ (Aboulféda, xiv^e siècle), Ibn Khaldoun (xiv^e siècle) et Léon l'Africain (xvi^e siècle).

Lieux cités

À part celle d'Ibn Khaldoun dont le récit s'articule autour d'événements décrits et analysés, toutes les descriptions renvoient à une connaissance fondée sur les cités, les axes commerciaux, les oueds, les villages, bourgs, marchés situés entre deux grandes cités et les ports. Le reste de l'espace reste très souvent méconnu ; on mentionne parfois l'arrière-pays d'une cité, les populations vivant dans les massifs environnants avec quelques traits ethnographiques : spécialités agricoles, tribus belliqueuses ou non, paiement de l'impôt, mœurs particulières etc.

Les lieux mentionnés concernent l'espace situé à l'Est d'Alger, le Djurdjura, les environs de Béjaïa, l'arrière pays de Djidjelli, les monts situés entre ces deux dernières cités, la plaine du Hamza (environs de Bouïra), le massif du Wannugha (au Sud de cette dernière ville), les Bibans, le Guergour, le Ferdjioua et la région qui va du Nord de Constantine au massif de Collo.

Il arrive que l'auteur n'identifie pas de manière précise le nom de la (ou des) tribu(s) vivant sur un espace précis. Ainsi, Al-Idrissi écrit : « Autour de la ville [Alger = Mezghenna] s'étendent une vaste campagne et des montagnes où vivent des tribus berbères [...] protégées par leur prestige » (1999, p. 164). Il s'agit probablement des populations qui occupaient la Mitidja et l'Atlas blidéen, voire même vers l'Est, les premiers contreforts du Djurdjura.

Plus tard, Ibn Khaldoun nous fournira des précisions sur les populations berbères qui habitaient l'Atlas blidéen et la Mitidja. Il écrit, au sujet de l'installation d'une tribu arabe, les Taâliba (fraction des Dwi 'Obayd Allâh), que ces derniers alors installés dans le Titteri se fixent dans la Mitidja « ayant obtenu la protection des Beni Melikich, tribu sanhadjienne » (I, p. 123).

Le Djurdjura est cité par Al-Idrissi qui écrit au sujet de Béjaïa : « À un mille de là coule une grande rivière (la Soummam) qui vient de l'Ouest, des environs de la montagne du Djurdjura » (1999, p. 166). Le massif du Djurdjura est lié aux Zawawa, mais le territoire de ces derniers allait beaucoup plus à l'Est. Ibn Khaldoun

écrit ainsi : « Les descendants de Hammad bâtirent la ville de Bougie sur le territoire des Zouaoua et les obligèrent à faire leur soumission. » (I, p. 257).

El-Bekri mentionne que : « Le port de Sebiba qui vient après celui de Bougie est dominé par les montagnes des Ketama. » Il ajoute que c'est là que commence le djebel ar-Rahman [...] « vaste montagne qui s'avance vers la mer [...] et a pour habitants plusieurs fractions de la grande tribu des Kutama et d'autres peuplades [...] à l'autre extrémité de cette montagne se trouve Collo. » (p. 167-168).

Deux siècles après El-Bekri, l'auteur anonyme du *Kitâb Al-Istibsâr* nous fournit d'autres informations sur cette région de la Kabylie orientale. Il écrit au sujet de l'arrière-pays de Djidjelli : « La ville est dominée par la montagne des Ketama appelée djebel Benou Zeldawi où il y a de nombreux pâturages et qu'habitaient quantités de tribus berbères. C'est là que le missionnaire Abou Abd Allah prêcha sa doctrine » (p. 31). Il faut noter qu'Al-Idrissi évoque aussi ces monts qu'il appelle Beni Zendawi.

Il est intéressant de remarquer que l'auteur du *Kitâb Al-Istibsâr* indique qu'il s'intéresse surtout aux « villes et centres célèbres, autant qu'ils sont connus, depuis l'Égypte jusqu'à l'extrémité du Maghreb. ». Ces villes et centres célèbres sont répartis en trois espaces qui ne sont pas sans rappeler l'ancienne approche d'Hérodote. Il écrit : « d'une part, les villes du littoral même ou qui en sont distantes d'une étape environ [...], les villes qui sont distantes du Sahara de plus d'une étape environ ; en outre nous joindrons à ces dernières celles qui sont situées dans le désert » (p. 1).

Quand aux cités mentionnées, en voici un bref échantillon :

- Al-Idrissi : Alger-Mezghenna, Bougie, Ikjan, Sétif, Zaffoun (Azzefoun)...
- El-Bekri : Mila, Mersa Dejaj (près de Dellys), Suq Hamza (Bordj Bouira), Beni Djennad, Sétif, Bougie, Sebiba (El Mansouria ?), Collo...
- Al-'Omâri : Collo, Djidjelli, Bougie, Tazrut, Azzefun, Dellys (Tadlest)...
- *Kitâb Al-Istibsâr* : Djidjelli, Bougie, Mersa Dejaj, Djezaïr Benou Mezghenna, Qalâat Benou Hammad, Sétif...
- Abu l-Fidâ : Djezaïr, Béjaïa, Sétif, Aykejan (Ikjan)...
- Ibn Khaldoun : Azzefoun, Béjaïa, Tiklat, Fellaya, Bordj Hamza, Dellys (Tadellis), Djidjel, Qalâat Beni. Hammad, Ikjan (Inkijan), Mila, Ksar Ketama, Sétif, Suq Hamza/Bordj Hamza, Tamzezdékt, Tawrirt, Tazrut...

Il est clair que l'on a là aussi bien des noms de cités connues comme jouant le rôle de pôle ou de capitale, des noms de villages, de places de marchés voire de simples bourgades (fortifiées ?) situées sur une voie commerciale entre deux grandes villes.

Les ensembles tribaux

C'est Ibn Khaldoun qui synthétise la connaissance des populations qu'ils divise en trois grands groupes installés sur cet espace aux contours bien évidemment assez flous : les Kutama dans la partie orientale, les Sanhadja vers l'Ouest et les Zwawa au centre.

*Les Kutama**

Les Kutama étaient installés sur un espace important allant de la côte méditerranéenne au Nord (depuis Collo et même Bône) jusqu'aux environs de Béjaïa (la Soummam) au Nord-Est et les monts du Zab (au Sud du chott el-Hodna et à l'Ouest des Aurès) au Sud.

Dans les écrits, les Kutama et les Zawawa sont souvent considérés comme liés par des liens généalogiques et alliés politiquement.

Le groupe le plus anciennement évoqué semble bien être celui des Kutama puisque « à l'époque byzantine vraisemblablement, une inscription chrétienne du col de Fdoulès, sur la route Djidjelli-Mila » (Desanges 1962) atteste de l'existence de ces Ucutumani*.

Après l'avènement de l'islam en Afrique du Nord, les Kutama sont d'abord Kharédjites (Zerouki 1987, p. 48), puis ils adhèrent à la propagande chiite menée par Abu Abd-Allah et deviennent même les principaux soutiens de la dynastie fatimide qui se met en place en Ifriqiya (Nord de la Tunisie actuelle). Il semble bien que les Zawawa, alliés des Kutama, les aient suivis dans cette voie. Le départ des Fatimides vers l'Égypte entraîne dans leur sillage un grand nombre de soldats Kutama (accompagnés de leurs familles). Mais l'émergence d'une dynastie sanhajienne, d'abord soumise aux fatimides mais qui prend son indépendance et tente de rétablir l'orthodoxie sunnite, les Hammadites, entraîne la décadence des Kutama. Ibn Hawqal d'abord, puis Al-Idrissi en parlent alors en des termes peu élogieux. Ainsi, Al-Idrissi note : « Près de Sétif, il y a une montagne appelée Ikajân (*Kharbat Al-Kilâb*) [...] habitée par des tribus Kutâma. » (1999, p. 174). Ikajân¹ est aussi donné comme le nom d'une ville, la capitale des Kutama et il est clair que le nom de la ville est péjoratif pour Al-Idrissi puisque *Iqjan* en berbère signifie « les chiens », et *Kharbat al-Kilâb* = « les ruines des chiens ». Difficile d'être plus méprisants envers ces anciens alliés des chiites fatimides. D'ailleurs Al-Idrissi ajoute : « À l'époque où nous écrivons, il ne reste plus des Kutama, qui étaient jadis très nombreux et constituaient groupes et peuples, qu'environ quatre mille individus. » (1999, p. 175).

Cette adhésion à la doctrine chiite allait se révéler catastrophique par la suite pour les tribus kutamiennes ou alliées des Kutama. Ibn Khaldoun écrit ainsi :

« De nos jours l'appellation de ketamien est employée chez toutes les tribus pour désigner un homme avili. La raison en est que pendant les quatre siècles qui se sont écoulés depuis la chute de l'empire ketamien, les dynasties suivantes se sont pluës à leur reprocher l'attachement qu'ils avaient montré aux doctrines hérétiques et aux croyances infidèles ; il en résulta que la plupart des peuples ketamiens renoncèrent à ce surnom à cause de l'état de dégradation qu'il comportait, et se donnèrent pour membres de quelque autre tribu. » (I, p. 298)

Dans cet espace correspondant à ce que l'on appelle la Kabylie orientale, les sources mentionnent d'autres tribus, même si leurs liens avec les Kutama ne sont pas toujours clairement définis. Il s'agit des Sedwikich, Adjissa, Zwagha, Uchtata, B. Zeldawi.

Le territoire de la tribu des Sedwikich s'étendait du Ferdjioua jusqu'à la Soummam, c'est-à-dire toute la région que l'on appelle le Guergour.

Selon Al-'Omâri, les Sedwikich « sont des Kutama qui ont constamment habité le Tell et les plateaux de la province de Constantine. Ils furent les alliés fidèles des Hafsides et réussirent à conserver leurs terres dans l'anarchie de l'invasion arabe. »

Les Sedwikich semblent avoir complètement disparu en tant que tels ; ils se sont dissous dans d'autres tribus puis se sont complètement arabisés. À leur sujet, Ibn Khaldoun écrit :

1. À noter que si Ibn Khaldoun transcrit lui aussi Ikjan, Abu l-Fida écrit « Aykejan ».

« Ils ne veulent plus être regardés comme kétamiens ; ils désavouent même tous les rapports de parenté qui les attachent à cette race, croyant par là éviter l'opprobre dont la tribu des Ketama se voit couverte depuis quatre cents ans à cause de son attachement aux doctrines hérétiques des Chiïtes et de son hostilité aux gouvernements qui succédèrent aux Fatimides. Aussi se donnent-ils quelquefois pour une branche des Sulaym, tribu arabe descendue de Moder ; mais cette prétention n'est nullement fondée, car ils sont bien certainement des kétamiens. » (I, p. 295).

Les Adjissa (ce terme est parfois écrit Adissa ou encore Addis) étaient eux aussi liés aux Kutama et « leur domaine avait pour centre les montagnes de la Qalâa des Beni Hammad » (Potiron 1956, p. 45), mais leur territoire allait jusqu'à l'Est de Collo. Il semble que les Addis ou Adjissa ont été en conflit avec les B. Hammad qui les ont expropriés et éparpillés. C'est peut-être pour cela que l'on trouve, dans une carte des tribus kabyles établie au moment de la colonisation française, des Adjissa entre les Aït Wartiran et les Aït Aïdel, c'est-à-dire non loin de la Qalâa des Aït Abbas édifiée par les B. Hammad.

Les Zwagha sont considérés par Ibn Khaldoun comme proches parents des Zwawa mais il ajoute : « nous n'avons rien appris de leur histoire sinon qu'aux environs de Constantine on trouve une fraction Zwagha » (I, p. 258). De fait, dans une carte établie aux débuts de la colonisation (Zurcher 1948), on trouve un caïdat des Zouagha entre Mila et le Ferdjioua. Cette région semble complètement arabisée depuis.

Les Uchtata, toujours selon Potiron qui reprend Ibn Khaldoun et Ibn Hazm, étaient voisins, aux environs du XIV^e siècle, des Addis-Adjissa et étaient donc établis sur cet espace situé entre le Guergour, la Ferdjioua et le Nord de Constantine, voire même plus à l'Est.

Les Zaldawi (Zaldawi, Zandwi), comme on l'a vu plus haut, devaient former un ensemble de tribus liées aux Kutama. Leur territoire s'étendait à l'Est de Bougie, de la Soummam jusqu'aux environs de Collo. À leur sujet, Al-Idrissî note :

« Les Banu Zandawî sont [...] des rebelles qui se défendent farouchement. Ils aiment le conflit et s'opposent les uns aux autres. Ils ne paient d'impôts que lorsqu'ils y sont forcés par l'envoi de cavaliers et de soldats dans leur région. Il est de leur habitude – qu'ils soient vieux ou jeunes – de ne se déplacer qu'armés de leur épée et de leur lance et couvert d'un bouclier Lamta » (1999, p. 173).

Les Zawawa (Zwawa)

Le territoire situé à l'Est de la Mitidja est décrit comme occupé par les tribus Zawawa (Zouaoua < Igawawen – ?) jusqu'au djebel Zzan qui se trouve à l'Ouest de Béjaïa. Dans les écrits étudiés, l'espace occupé par les Zawawa est défini non par rapport à Alger (Mezghenna) mais par rapport à l'État de Bougie.

De toutes ces tribus ou confédérations de tribus ayant vécu sur l'espace identifié comme kabyle, les Zwawa sont les plus connus. Cette meilleure connaissance est certainement due au fait que les écrits produits durant le XIX^e siècle par les Français (militaires, administrateurs, chercheurs, Pères Blancs...) ont surtout porté sur le territoire historique des Zwawa, c'est-à-dire la Kabylie du Djurdjura dite aussi Grande Kabylie. Une étude du Père Jacques Lanfry (1978) a particulièrement fait le point sur les Zwawa.

Si le massif du Djurdjura est déjà cité par Al-Idrissî (XII^e siècle), il faudra attendre Ibn Khaldoun pour disposer d'informations substantielles sur les

Zwawa, notamment une liste qui paraît assez exhaustive des tribus appartenant à cet ensemble humain. Rappelons quelques données fournies par cet auteur :

« Le territoire des Zwawa est situé dans la province de Bougie et sépare le pays des Ketama de celui des Sanhadja. Ils habitent au milieu de précipices formés par des montagnes tellement élevées que la vue en est éblouie, et tellement boisées qu'un voyageur ne saurait y trouver son chemin. C'est ainsi que les B. Ghubrin habitent le Ziri, montagne appelée aussi Djebel Zzan, à cause de la grande quantité de chênes-zan dont elle est couverte, et que les B. Ferawsen et les B. Iraten occupent celle qui est située entre Bougie et Tadellis. Cette dernière montagne est une de leurs retraites les plus difficiles à aborder et des plus faciles à défendre ; de là, ils bravent la puissance du gouvernement [de Bougie], et ils ne paient l'impôt qu'autant que cela leur convient. De nos jours, ils se tiennent sur cette cime élevée et défient les forces du sultan, bien qu'ils en reconnaissent cependant l'autorité. Leur nom est même inscrit sur les registres de l'administration comme tribu soumise à l'impôt (*kharadj*) (I, p. 256).

Ibn Khaldoun ajoute une liste des tribus Zwawa qu'il attribue aux généalogistes berbères :

« Les Zwawa se partagent en plusieurs branches telles que les Medjesta², les Mellikich, les B. Kufi, les Mecheddala, les B. Zerisof, les B. Gouzit, les Keresfina, les Uzelja, les Mujda, les Zeglawa et les B. Merana. Quelques personnes disent, et peut-être avec raison, que les Mellikich appartiennent à la race des Sanhadja. De nos jours, les tribus zwawiennes les plus marquantes sont les B. Idjer, les B. Manguellat, les B. Itrun, les B. Yanni, les B. Bu-Ghardan, les B. Iturgh, les B. Bu-Yusef, les B. Chayb les B. Aïssi, les B. Sadqa, les B. Ghubrin et les B. Gechtula » (I, p. 256)

B. Zerouki (p. 53) écrit quant à lui :

« Les Zouaoua, depuis les temps les plus reculés et durant une bonne partie de l'imamat de Tahert (jusqu'à l'arrivée du Da'i Abu Abd-Allah) eurent une destinée étroitement liée à celle des Kutama et des Sanhadja. Apparentés à ces tribus, ils étaient mêlés à elles et il semble que même du temps de la grande confédération des Sanhadja, avant l'imamat de Tahert, ils aient été tout simplement confondus avec les Sanhadja, à l'Ouest de la vallée de la Summam en particulier. Comme pour les Sanhadja et les Kutama, leur indépendance a été totale et ils n'ont jamais payé d'impôts à personne »

Ajoutons ces données puisées dans l'ouvrage de Léon L'Africain (xvi^e) :

« Presque tout l'État de Bougie se compose de hautes et âpres montagnes où l'on trouve beaucoup de forêts et de sources. Ces montagnes sont habitées par de riches tribus, nobles et généreuses, qui possèdent un grand nombre de chèvres, de bœufs et de chevaux. Elles ont presque toujours vécu en liberté, surtout depuis que Bougie a été prise par les Chrétiens. Dans ce pays surtout, presque tous les gens portent une croix noire tatouée sur la joue, suivant l'antique usage dont nous avons parlé. Leur principal aliment est le pain d'orge. Ils ont une grande quantité de noix et de figues, que l'on trouve en particulier dans les montagnes du bord de la mer, dites monts des Zoaoa » (II, p. 406).

2. Ajoutons que les Medjesta, B. Zerisof, B. Gouzit, Keresfina, Zeglawa, Merana semblent avoir disparus en tant que tels. Les Uzeldja sont peut être les Iwzellagen, Les B. Itrun sont les Ait Betrun et les Iturgh, les Ait Itturagh, les Mecheddala, les Imcheddalen actuellement sur le versant Sud du Djurdjura. Par ailleurs il faut bien sûr systématiquement remplacer le terme arabe « Beni » par *Ait*.

Les Sanhadja

Leur territoire, appelé *bilâd* Sanhadja, s'étendait des environs de Miliana jusqu'à la plaine de la Mitidja, puis vers Achir dans le Titteri et de là, vers la plaine du Hamza (région de Bouïra) jusqu'au Sud de Béjaïa (où se trouve la Qalaâ de Beni Hammad).

Les tribus Sanhadja sont considérées comme sédentaires et se livrant à l'agriculture pour celles qui vivaient au Nord de l'Atlas blidéen et comme nomades ou semi nomades pour celles qui vivaient au Sud (entre l'Ouarsenis, le Titteri et le Sud des Bibans).

Le pays des Sanhadja renfermait des villes importantes comme Msila, Suq Hamza, Djaza'ir B. Mezghenna (Alger), Lemdiya (Médéa), Achir, Miliana...

Au XIV^e siècle, Ibn Khaldoun écrit qu'« Au milieu des Sanhadja vivaient plusieurs peuplades ayant la même origine qu'eux [...] les Metennan, les Wannugha, les B. Mezghenna, les B. Djâad, les Telkata... »

Le traducteur, de Slane, précise en note que « Les B. Mezghenna habitent de nos jours, l'aghalik des B. Djâad, à onze lieux Sud-Est d'Alger ». Il s'agit de la région montagneuse comprise entre les B. Amran et la ville de Lakhdaria. À l'Ouest de cet espace se trouve une région de collines verdoyantes, actuellement appelée Beni Slimane, très prisée pour l'agriculture. Toute cette région a été occupée à partir du XIII^e-XIV^e siècle par des tribus arabes comme les Taâlîba et d'autres fractions des Zoghba.

Considérés par Ibn Khaldoun comme appartenant au groupe des Sanhadja, les Wannugha (*Iwannuyen*) occupaient un territoire situé au Sud de Bouïra (Hamza) entre Sour El-Ghozlan (ex. Aumale) et les Bibans.

En conclusion, il apparaît que les régions les plus anciennement peuplées se trouvaient dans la partie orientale de cet espace kabyle. Il s'agit du Ferdjioua, des Babors et du Guergour. De nos jours, seules les populations du Guergour maintiennent la pratique de la langue berbère (kabyle). Vers l'Ouest, la continuité, clairement affirmée encore par Ibn Khaldoun, entre l'Ouarsenis, le Dahra, le Chenoua, les Monts de l'Atlas blidéen, le Titteri, le Djurdjura, la plaine du Hamza (Bouïra) et le massif des Wannugha a progressivement été rompue, à partir du XIII^e-XIV^e siècle par les incursions des nomades arabes qui cherchaient à s'établir sur ces terres riches. L'exemple des Aït Mellikech qui, dominant la partie orientale de la Mitidja, ont laissé les Taâlîba s'y installer pour se retirer sur le versant Sud-Est du Djurdjura (au-dessus de Tazmalt) est éloquent. En fait, seule la partie centrale de cet espace (à l'Est et à l'Ouest de la Soummam) a conservé sa cohérence, sa langue et son identité culturelle.

Les nomades arabes (et Berbères arabisés) ont coupé les Kabyles montagnards des hautes plaines céréalières qui s'étendent entre le Titteri et le Sud de Sétif, terres jadis occupées par les Sanhadja et les différentes tribus Kutama voire même Zawawa.

BIBLIOGRAPHIE

ABOULFÉDA, *Description des pays du Maghreb*, (texte arabe et traduction de Ch. Solvet), Alger, Imprimerie du Gouvernement, 1839.

(Anonyme), *Kutâb al-Ishtisâr*, Vienne, éd. A. de Kremer, 1852.

Al-'Omârî, *Mâsâlik al-Absâr fî Mamâlik al-Amsâr* (trad. Gaudefroy-Demombynes), Paris, 1927.

DESANGES J., *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Université de Dakar, Publications de la section d'histoire n° 4, 1962.

EL-BEKRI [Al-Bakrî], *Description de l'Afrique Septentrionale*, Paris, A. Maisonneuve, 1965 (trad. De Slane).

Al-Idrissi, *La première géographie de l'Occident*, Flammarion, Paris, 1999.

IBN HAWQAL, *Kitab al-Masâlik wa l-Mamâlik*, Vienne, éd. Krammers, 1939.

IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères*, (4 vol.), Paris, Geuthner, 1925.

JEAN-LEON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique* (trad. Épaulard), Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

LANFRY J., « Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale. Essai onomastique et ethnographique », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 26, 2^e semestre 1978.

POTIRON, *Répertoire des tribus berbères de l'Afrique du Nord d'après les historiens et les géographes de langue arabe du Moyen Âge*, Mémoire de DES, Université Alger (Faculté des Lettres), 1956.

ZEROUKI B., *L'Imamat de Tahart*, L'Harmattan, 1987.

ZURCHER M., *La pacification et l'organisation de la Kabylie orientale*, Paris, Les Belles Lettres, 1948.

R. BELLIL

K8. KABYLIE : L'INSURRECTION DE 1871

C'est la plus importante des insurrections que connut l'Algérie française avant celle du 1^{er} novembre 1954. À la différence de cette dernière, elle ne devait pas s'étendre à l'ensemble du territoire, mais toutes deux prirent leur essor dans l'Est du pays, particulièrement dans les régions berbérophones de Kabylie.

Les origines

On en discute encore et on doit admettre que celles-ci sont multiples. Il est cependant incontestable qu'une révolte de cette ampleur traduit d'abord l'échec de la politique française en Algérie depuis 1830 et singulièrement sous le Second Empire. La politique libérale du « Royaume arabe » n'avait pas davantage désarmé les Indigènes que les « quinze systèmes d'organisation » antérieurs dont parle Napoléon III dans sa lettre au maréchal de Mac-Mahon du 20 juin 1865 : dès la fin de l'Empire certains prévoient que des revers pourraient déterminer un soulèvement. Les revers survinrent et l'insurrection suivit. L'Algérie se trouva avec une armée très amoindrie pour défendre sa sécurité (environ 40 000 hommes y compris les « mobiles ») au moment où la France subissait une perte de prestige considérable qu'aggravaient encore dans les villes, et surtout à Alger, les manifestations contre les « officiers capitulés ». Cette division entre Français et le spectacle de l'anarchie qui s'installait après l'effondrement du régime militaire ne pouvaient qu'encourager ceux qui prévoient un changement.

L'effacement des officiers annonçait, en effet, la victoire du régime civil avec, pour les Indigènes, une double menace : contre leurs terres et contre leur statut coranique. Contre leurs terres parce que les Bureaux arabes les avaient toujours défendues et que, eux disparaissant, nul ne monterait plus la garde au seuil des tribus : or, dès le 24 décembre 1870, un décret étendant considérablement le territoire civil avait rendu la menace imminente. Mais il y avait plus : le régime civil, c'était, du moins on le croyait, l'assimilation à brève échéance comme semblait le montrer le décret Crémieux du 24 octobre 1870 qui avait accordé aux Juifs la qualité de citoyens français et c'est dans ce sens qu'il joua sans doute un rôle. Il ne fit pas naître un sentiment de jalousie mais de crainte. Plus tard seulement

il pourra être exploité de manière différente par les révoltés qui y verront, pour les Musulmans, le danger d'être soumis à des Juifs.

Ce furent les chefs indigènes qui furent les premiers sensibilisés à cette évolution. Toute la politique française tendait à morceler les tribus et à diminuer l'influence des grandes familles. Plus que les autres, les notables se sentaient menacés par l'attitude des civils et par les mesures égalitaires qu'on promettait, telles la libération des *khammès**, la confiscation des terres ou des impôts considérables. Ce n'est pas un hasard si la révolte nobiliaire, celle des *djouad*, a précédé la révolte populaire.

Peut-on accorder un rôle aux influences extérieures ? On a pensé évidemment à la Prusse à cause des événements et de la présence de l'explorateur Rholf à Tunis en août 1870, mais l'activité de celui-ci paraît avoir été très limitée. On a beaucoup discuté sur l'influence d'Abd-el-Kader et il est certain que son fils Mahieddine est intervenu directement, mais une meilleure connaissance des lettres de l'Émir ne semble pas laisser de doute sur son entier loyalisme par rapport à la France. Par contre, nul avant A. Temimi n'avait montré l'intervention de la Turquie provoquant la création d'une « Société de Bienfaisance et de Sauvegarde de l'Islam ». Ses chefs ont sans doute tendance à beaucoup exagérer leur rôle dans le déclenchement de l'insurrection, mais l'existence même de cette Société est un fait important en relation avec le malaise et les rancœurs régissant chez les notables du Constantinois notamment.

Tout cela explique, à la fin de 1870, l'établissement d'un climat d'inquiétude et d'excitation qu'on décèle chez les militaires comme chez les Indigènes, les premiers demandant des renforts et les seconds amassant des armes : lors de la répression, on saisira près de 89 000 fusils, preuve qu'une active contrebande devait exister depuis longtemps à partir de la Tunisie, créant un danger qu'il appartenait à l'armée de contrer dans la mesure de ses moyens.

Ainsi se pose le problème du rôle joué par l'autorité militaire. Jusqu'alors l'armée, et en particulier ses agents les plus actifs, les Bureaux arabes, s'étaient efforcés, pour assurer la sécurité, d'une part, de défendre les intérêts des tribus et de faire évoluer les populations dont ils avaient la charge dans le sens d'une amélioration de leurs conditions, d'autre part d'éviter la formation de toute coalition pouvant amener les Indigènes à former un front unique contre la domination française. Or l'instauration du régime civil, devenue inévitable après l'effondrement de l'Empire, rendait très difficile la poursuite du premier objectif et on pouvait penser que, pour maintenir le calme, les officiers pratiqueraient, plus que jamais, la politique du *divide ut regnes*. Dans le Constantinois, c'est l'inverse qui se produit comme si l'armée avait voulu donner des arguments aux Européens, et particulièrement aux colons, qui accusaient les militaires de se maintenir en déclenchant périodiquement des insurrections.

Charles-André Julien a montré, en effet, comment l'armée mit fin d'abord aux luttes entre les deux *coffs* des Mokrani, celui que dirigeait le bachaga de la Medjana (haute plaine de Bordj-Bou-Argeridj, à l'ouest de Sétif) Mohammed el-Hadj el-Mokrani, et celui qui obéissait à ses cousins les Abd-es-Salem el-Mokrani ; puis comment elle s'employa à mettre un terme aux rivalités maraboutiques en rapprochant, au sein de la confrérie des Rahmâniya*, le marabout Ben Ali Chérif et le cheikh El-Haddad, celui-ci particulièrement influent en Kabylie. Faut-il voir là une politique visant à éviter tout conflit susceptible de s'étendre en préconisant une réconciliation générale ou, au contraire, une manœuvre de l'autorité militaire pour provoquer « un mouvement limité qui rendrait son maintien indispensable et qu'elle se croyait capable de maîtriser à sa guise » ? Avec des effectifs réduits cela paraît douteux mais le débat reste ouvert. On peut seulement constater que la grande révolte sera déclenchée par les Mokrani soutenus par la Rahmâniya.

Les mouvements de révolte

Les préludes

Plusieurs mouvements de révolte préludèrent à la grande insurrection.

Le premier, qui éclata le 20 janvier 1871, est sans doute le plus significatif. Il eut, en effet, pour origine un ordre de l'autorité militaire, qu'on a pu interpréter différemment, et il mit en cause une institution sur laquelle on avait fondé beaucoup d'espoir, celle des *smalas* de spahis. Apparue dès la Monarchie de Juillet et considérablement développées sous le Second Empire (on en comptait seize en 1869), ces *smalas* comprenaient le plus souvent un bordj autour duquel s'établissaient les tentes des spahis. Ceux-ci devaient se livrer à l'agriculture (et constituer même de véritables fermes modèles) tout en se tenant prêts à répondre à l'appel de leurs chefs pour assurer la sécurité. L'ordre d'envoyer des spahis en France fut pour le moins une maladresse, les hommes mariés notamment étant dispensés de servir hors d'Algérie : d'où des mutineries dans trois *smalas* et un véritable soulèvement dans celle d'Aïn-Guettar (au Sud-Est de Souk-Ahras). Avec le soutien de la tribu influente des Hanencha, les insurgés pillèrent la campagne et firent pendant trois jours le siège de Souk-Ahras ; il fallut envoyer une colonne de Bône pour les réduire.

Moins d'un mois plus tard, le 14 février, sans cause connue, la tribu des Ouled Aidoun attaqua le bordj d'El-Milia (au Nord/Nord-Ouest de Constantine) qui n'était dégagé que le 27. Dans d'autres secteurs plus éloignés, des foyers de révolte apparaissaient également : un des fils d'Abd-el-Kader, Mahieddine, entra à Négrine (au Sud des Nemencha) le 9 mars ; au même moment la ville de Tébessa était cernée par les Ouled Khalifa et, dans le Sud, le chérif Bouchoucha s'empara d'Ouargla. Il n'y avait encore aucune révolte étendue mais l'autorité française semblait incapable de maintenir l'ordre, ce qui devait encourager un homme comme le bachaga Mokrani dont l'action va déclencher la grande révolte de caractère d'abord nobiliaire puis populaire.

La révolte des djouad

Elle commence le 15 mars 1871 par une véritable déclaration de guerre du bachaga Mokrani. C'est là un fait décisif au point que Louis Rinn, dont le livre est de 1891, pense que l'Histoire dira, en parlant des événements de 1871 : « l'insurrection de Moqrani ».

El-Hadj Mohammed ben el-Hadj Ahmed el-Mokrani (*Lbağ Muḥend n At-Meqqran* en kabyle) eut à se plaindre des autorités d'Alger et de Constantine dès le moment où il succéda à son père en 1853. Pour services rendus à la cause française, celui-ci avait reçu le titre de *khalifa* de la Medjana et était considéré plutôt comme un allié par les chefs militaires. À sa mort, son fils dut se contenter du titre de *bachaga* et devint un haut fonctionnaire sous le contrôle des Bureaux arabes, avec un pouvoir de plus en plus réduit et, en 1870, il dépendait non d'un colonel mais d'un simple capitaine. De plus il fut atteint directement dans ses intérêts matériels par la perte de certains privilèges, la confiscation d'une partie de ses terres et le départ de Mac-Mahon qui s'était porté garant du remboursement des sommes que le bachaga avait empruntées pour secourir ses administrés pendant la famine de 1867-1868.

L'instauration du régime civil représentait pour Mokrani une véritable catastrophe non seulement parce qu'il se sentait menacé par l'expansion prévisible de la colonisation, mais aussi parce qu'il craignait un régime dans lequel l'aristocratie ne semblait pas avoir de place. Il se crut même sur le point d'être arrêté. Dès la fin de février, il décida de démissionner de ses fonctions. Le 15 mars il

lança l'appel à la révolte dans l'intention sans doute de montrer sa force pour obtenir des concessions de la part des Français en faveur des familles dirigeantes. Mais le début de cette manifestation de force fut un échec : il ne peut s'emparer de la ville de Bordj-Bou-Arreidj qui commandait la Medjana ; il ne réussit pas à prendre le bordj dans lequel s'étaient réfugiés les défenseurs et il dut lever le siège après dix jours.

Les khouan se joignent aux djouad

C'est en faisant appel au cheikh El-Haddad que Mokrani donna un caractère nouveau à l'insurrection. El-Haddad proclama le *djihad* le 8 avril. Son fils Si Aziz devint l'« émir des soldats de la guerre sainte » et les *khouan* de la Rahmânîya entrèrent en rébellion. Avec les *khouan* de la grande confrérie l'insurrection prit un caractère populaire.

Le cœur de l'insurrection fut la Grande Kabylie où toutes les agglomérations notables furent attaquées : Tizi-Ouzou, Fort-National, Dra-el-Mizan, Dellys, Bougie ; sur la bordure occidentale Bordj-Menaïel et Palestro. Mais rapidement la grande révolte dépassa ce cadre pour s'étendre à l'Est à toute la Petite Kabylie, à l'Ouest jusqu'aux abords de la Mitija (l'Alma) et, au-delà, au massif des Beni Menasser (région de Cherchel). Au Sud, elle intéressera le pays jusqu'au chott du Hodna et Batna. Elle toucha aussi le désert, à Touggourt et Ouargla notamment.

Grâce aux renforts qu'il reçut, le vice-amiral de Gueydon, devenu gouverneur, put entreprendre une active répression. Le général Céréz atteignit Mokrani qui fut tué le 5 mai près du village d'Aïn Bessem ; son frère Bou Mezrag prit dès lors la direction du mouvement insurrectionnel. Les colonnes Lallemand et Céréz débloquèrent Fort-National (16 juin) assiégé depuis 63 jours et le 24 juin 1871 c'est encore à Icherridène, comme en 1857, que les Kabyles, après une défense énergique, subirent une défaite décisive qui allait entraîner une série de défections. Le 30 juin Si Aziz se rendait et le 13 juillet le cheikh El-Haddad, à son tour, abandonnait le combat.

La dernière résistance des djouad

La révolte allait cependant durer encore six mois avec à sa tête Bou Mezrag et il fallut de nombreuses opérations pour rétablir le calme.

Fin août, l'insurrection était terminée chez les Beni Menasser. Un mois plus tard, il en était de même pour les tribus du massif du Babor. À ce moment la lutte se poursuivait encore au Nord du Hodna et le 8 octobre Bou Mezrag perdait sa smala après le combat du Djebel Ayad (dit combat de Guebeur-Slougui), près de l'emplacement de la Qala des Beni Hammad. Il s'enfuit vers le Sahara constantinois dominé par Bouchoucha, considéré le plus souvent comme un aventurier, mais qui semble avoir joui d'un réel prestige et échappera aux poursuites jusqu'au 31 mars 1874. Bien avant, le 20 janvier 1872, Bou Mezrag était tombé aux mains des Français près d'Ouargla et, avec sa capture, prenait fin la grande insurrection de l'Algérie orientale dont les Kabyles avaient été les principaux acteurs.

La répression

La répression officielle qui suivit l'insurrection fut très sévère et laissa un souvenir cruel, surtout en ce qui concerne la contribution de guerre et les séquestres.

Les tribus durent payer une contribution de guerre de 36 582 298 F que les *djemâas* répartirent souvent de manière égale entre les individus, contribuant ainsi à accabler les plus pauvres.

Les terres des tribus incriminées furent frappées de séquestre avec possibilité de rachat au cinquième de la valeur du terrain. Au total les prélèvements territoriaux s'élevèrent à 446 406 ha, se décomposant en : 301 516 ha de terres de culture, 54 461 ha de vergers et cultures, 90 429 ha de parcours. Les Alsaciens et Lorrains ayant opté pour la France devaient profiter d'une partie de ces terres (quelque 50 000 ha). Quant aux prélèvements financiers résultant du séquestre, ils fournirent en définitif 9 460 684 F.

Pendant deux ans, les tribunaux jugèrent un grand nombre d'accusés, souvent avec incohérence mais, dans l'ensemble, selon Rinn, avec indulgence : pour les jurés, sans doute, les véritables coupables étaient moins les révoltés que le régime militaire, les Bureaux arabes, et on parla du « procès des témoins militaires ». Les exécutions furent rares. Condamné à mort, Bou Mezrag eut sa peine commuée en transportation à la Nouvelle-Calédonie et fut gracié après avoir participé à la répression de l'insurrection canaque de 1878.

Au point de vue militaire, on a sans doute exagéré l'importance de l'insurrection. La majeure partie de l'Algérie refusa de suivre le mouvement et les Indigènes restés fidèles prirent une part importante à la lutte contre les insurgés. Si ceux-ci totalisèrent 200 000 combattants beaucoup n'étaient certainement pas armés de fusils et, pour l'emporter, la France ne fit intervenir dans ses colonnes que 22 000 hommes y compris les troupes régulières indigènes. Si on dénombra plus de 340 combats, du côté français on enregistra 2 686 décès dont plus de la moitié imputables aux maladies. Les pertes civiles s'élevèrent à une centaine d'hommes chez les Européens mais ne peuvent être précisées pour les Indigènes.

Au point de vue politique et social, ce fut cependant un événement majeur. Dans le Constantinois, la répression porta un coup décisif à la féodalité indigène qui cessa d'être une force véritable. Surtout, malgré son succès final, l'armée resta la grande perdante, chargée de toutes les responsabilités. Le régime civil triompha sans conteste et la colonisation, libre de toutes entraves, vit s'ouvrir devant elle le vaste champ promis à son expansion.

BIBLIOGRAPHIE

- AGERON Ch. R., *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*. Paris, P.U.F., 1968, tome I, p. 3-36; et « L'insurrection de 1871 en Algérie » in *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, P.U.F., 1972, 291 p., p. 219-229.
- JULIEN Ch. A., *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*. Paris, P.U.F., 1964, p. 453-500.
- LA SICOTIERE L. Duchesne de., Assemblée Nationale, 1872, *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les actes du gouvernement de la Défense nationale. Algérie*. Versailles, Cerf, 1875, 2 vol. in 4°; I, *Rapport*, 912 p.; II, *Dépositions des témoins*, 297 p. Une 2^e édition en 1876.
- MARTEL A., « Note sur l'historiographie de l'insurrection algérienne de 1871 (1891-1971) », *Cahiers de Tunisie*, Tunis 1976, n° 93-94, p. 63-84.
- NOUSCHI A., *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919*. Paris, P.U.F., 1961, p. 393-430.
- RINN L., *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*. Alger, Jourdan, 1891, 671 p., 2 cartes h-t.
- ROBIN Colonel N., *L'insurrection de la Grande Kabylie e 1871*. Paris, Lavauzelle, 1901, 579 p.
- TEMIMI A., *Recherches et documents d'histoire maghrébine. La Tunisie, l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871*. Publications de l'Université de Tunis, 1971, 333 p., p. 79-107.

K9. KABYLIE: ANTHROPOLOGIE SOCIALE

L'organisation sociale kabyle, à l'instar de celle qui caractérise l'ensemble du monde berbère, repose sur deux fondements : un ordre lignager sur lequel se construit un système de fédération. Ce système articule des unités sociales incluses les unes dans les autres : plusieurs lignages (*axerrub*, *adrum*) constituent le village (*taddart*), plusieurs villages se regroupent en tribus (*leerc*), ces tribus pouvaient elles-mêmes être confédérées¹ dans des ensembles plus vastes (*taqbilt*). Il s'agit là de la description la plus simple qui puisse être donnée de cette organisation sociale. La réalité est cependant plus complexe et plus diversifiée. L'ouvrage de Hanoteau & Letourneux, qui constitue une référence fondamentale pour la Kabylie du milieu du XIX^e siècle, note que certains villages (exemple : celui de Ighil Imoula de la confédération des Igoujdal) n'étaient rattachés à aucune tribu (Hanoteau 1893, t. 1, p. 4, note n° 1). La tribu elle-même, en dépit de l'ancêtre éponyme auquel elle se rattache, était une fédération politique qui pouvait se démembrer et se restructurer en fonction de l'état des rapports de force (Hanoteau 1893, t. 1, p. 67).

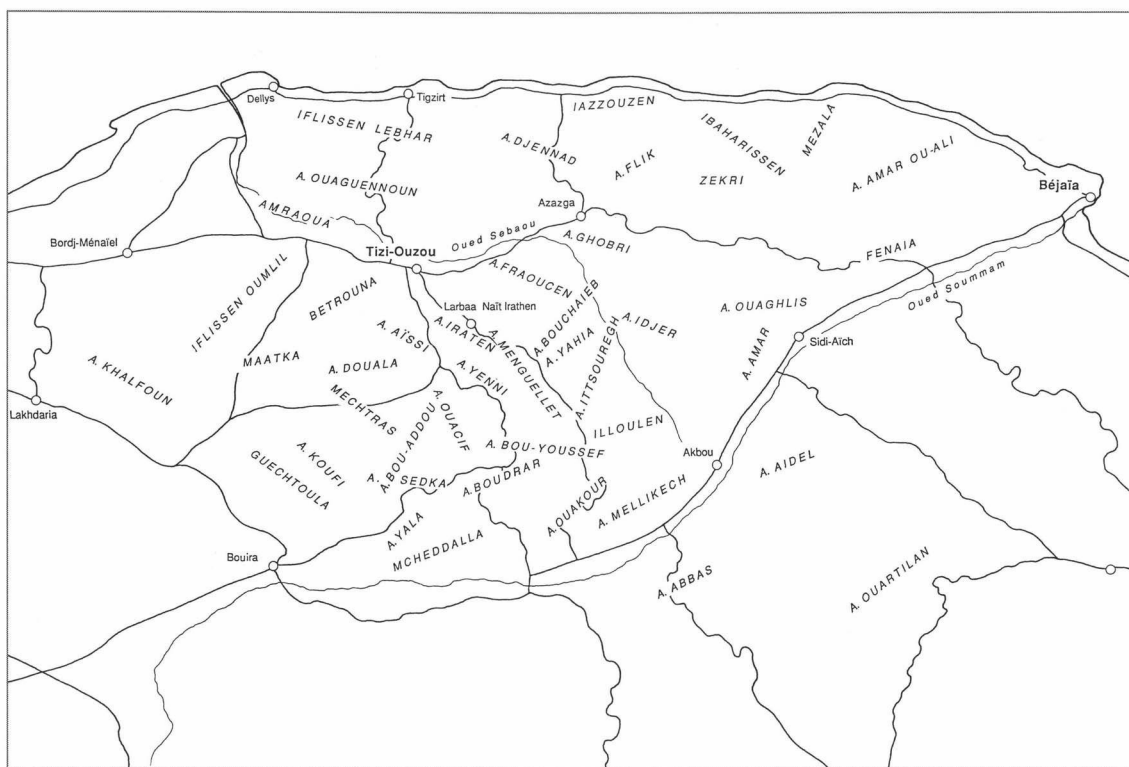
La confédération (*taqbilt*) était le niveau de fédération le plus large mais aussi le plus lâche : les tribus confédérées (car certaines ne l'étaient pas) gardaient entière leur autonomie et le conseil des notables de la confédération, au sein duquel était représentée chacune des tribus confédérées, ne se réunissait qu'en des circonstances exceptionnelles, en particulier en cas de guerre. Ce niveau confédéral fut le premier à être détruit après la conquête française ; à la veille de cette conquête, et probablement depuis le XVI^e siècle², la Kabylie était traversée par deux grandes ligues (*seff*, pl. *lesfuf*) dénommées « ligue du haut » (*seff n ufella*) et la « la ligue du bas » (*seff n wadda*). L'ouvrage de Hanoteau (1893, t. 1, p. 19) donne la liste des tribus rattachées à chacune de ces ligues ; cette liste montre que les *seff* traversaient aussi bien la Haute Kabylie (*Igawawen*) que la vallée de la Soummam (*Tamurt ufella*).

Dans les régions de plaine, qui étaient en contact avec des pouvoirs centralisés (dynasties Hafside, beylik de Constantine ou d'Alger), s'étaient constituées des familles qui jouaient le rôle de relais ; ce fut le cas de la famille des Aït Kaci (*At Qasi*) dans la vallée du Sébaou, de celle de Ben Ali Chérif (d'origine maraboutique) dans la vallée de la Soummam, et des Aït Mokrane (*At Meqgran*), famille de « djouad », dans la plaine de la Medjana.

La conquête française – car la France fut la première puissance étrangère à avoir totalement conquis la Kabylie et à l'avoir administrée – ébranlera cet édifice social dans ses fondements mêmes. Tous les niveaux ne seront pas atteints de la même manière par ce bouleversement : ce furent les niveaux de fédération les plus larges qui résistèrent le moins bien. La confédération, unité sociale la plus vaste mais la plus lâche, démembrée par les différents découpages administratifs, perdit toute existence politique ; sauf cas exceptionnels (les *At Yiraten*, par ex.), elle ne constitue, aujourd'hui, même plus un pôle d'identification. Les ligues que l'administration coloniale sut utiliser avec habileté dans la nomination des notables (*amin*, *amin el oumena*) finirent par s'essouffler, les nouvelles règles du jeu politiques

1. Ibn Khaldoun (*Histoire des Berbères*, t. I) évoque les Zouaoua en page 173, 185, 255, 256, 292, 293, 298, 299 ; il énumère, en page 256, les noms des tribus et confédérations zouaoua « les plus marquantes » à son époque.

2. Hanoteau et Letourneux (t. I : 17-18) font remonter l'origine de ces ligues à des dissensions qui avaient divisé la famille des « Aït El Kadhi » (*At Lqadi*).



Les principales tribus kabyles.

rendant leur existence caduque. Ces anciennes ligues ne sont plus, de nos jours, qu'un souvenir lointain dont la mémoire des gens âgés conserve certaines bribes.

Les « grands commandements », quant à eux – quel que soit le statut social des familles qui les représentaient – furent détruits en deux temps : ceux du Djurdjura furent démantelés immédiatement après 1857 (date de la conquête définitive de la Kabylie) ou dans le sillage du mode d'administration dénommé « la politique kabyle » (Cf. Ageron 1968, t. I, p. 279). Les familles de l'aristocratie guerrière (Aït Mokrane) ou religieuse (Ben Ali Chérif) furent brisées après l'insurrection de 1871 ; pour la famille Aït Mokrane, ce fut un véritable coup de grâce, son pouvoir politique fut anéanti ; la famille Ben Ali Chérif réussit à survivre mais son pouvoir fut amoindri.

Dans ces profonds bouleversements induits par la conquête française, seules les unités sociales les plus étroites résistèrent au démantèlement. Ces unités, la tribu mais surtout le village, purent résister car c'était en elles que se concentraient les institutions juridiques et politiques sur lesquelles reposait la société kabyle. Le village, soulignent Hanoteau et Letourneux, « est la pierre angulaire de la société kabyle. On y trouve tous les éléments qui la composent ; c'est là qu'elle se développe et qu'elle vit ; c'est là seulement qu'on peut l'étudier dans son ensemble et dans ses détails. Faire connaître le village, c'est donc faire connaître la société entière [...] L'autorité dirigeante du village, la seule, à vrai dire, puisqu'elle possède en même temps que les pouvoirs politique et administratif, la plénitude, au moins en principe, du pouvoir judiciaire est la thadimaïth ou djemaâ, c'est-à-dire l'assemblée générale des citoyens » (Hanoteau 1893, t. 1, p. 7-8).

La tribu présentait aussi des éléments de cohésion (territoire, sanctuaires, marché, solidarité en cas de guerre...) mais à un degré moindre que le village (Hanoteau 1893, t. 1, chapitre XVII). C'est sur ces deux unités, la tribu et le village, que se concentrèrent les efforts de l'administration coloniale. Les principes sur lesquels reposait la gestion administrative de la Kabylie durant la période coloniale ainsi que les différents modes de gestion mis en œuvre depuis 1857 ont été analysés avec précision dans les ouvrages de Ch.-R. Ageron (1968, t. I, notamment chapitre X) et Alain Mahé (2001); seuls seront soulignés ici les points essentiels.

L'administration française ne supprima pas les institutions kabyles : la soumission de la Kabylie, négociée entre le Maréchal Randon et les tribus kabyles en juillet 1857³, garantissait le maintien des institutions; maintenues donc parce que incontournables, ces institutions seront soumises à un long processus de neutralisation. Trois moments charnières marquèrent ce processus qui fut principalement centré sur la Grande Kabylie.

a) « L'organisation kabyle », devenue effective dès 1858 sous la responsabilité du Maréchal Randon, avait pour objectif de soumettre la *djemaa* au contrôle de l'autorité française; elle perdit donc son autonomie politique et financière. Quant à l'*amin*, bien que le principe de son élection ait été maintenu, il devint un agent au service de l'autorité française; enfin, dans chaque tribu, fut créé un emploi d'*amin el-oumena*. Ce fonctionnaire était rémunéré, « son rôle doit se borner à renseigner [l']autorité française, à transmettre ses ordres et à agir suivant ses instructions » (Hanoteau 1893, t. 1, p. 134).

b) L'instauration du « régime civil »

Le maintien des institutions kabyles décidé en 1857 lors de la soumission de la région fut remis en cause par l'insurrection de 1871 : bien que placées sous le contrôle de l'autorité française (Cf. supra), les *djemaa* (aussi bien celles des villages que celles des tribus) avaient pris une part active à l'insurrection. Les *amin* et surtout les *amin el oumena* « ont été l'âme de la révolte dans leur pays et se sont fait remarquer par leur ardeur à nous combattre et leur opiniâtreté dans leur résistance », souligne une lettre envoyée aux autorités militaires de la région (lettre n° 247 du 21 juin 1871)⁴. Après l'écrasement de l'insurrection, le général Chanzy « rattacha l'ouest de la Grande Kabylie, l'arrondissement de Dellys, au territoire civil et créa un vaste cercle militaire de Fort National – Mekla [...] ce cercle fut divisé en 14 sections (18 en 1876) chacune avec sa Djemaa composée de notables nommés (le plus souvent au nombre de douze) et d'un « président » fonctionnaire. Un *amin*

3. Emile Carrey (1994 : 66 et 67) rapporte en ces termes les propos du maréchal Randon lors de la soumission des At-Yiraten et des tribus qui les avaient aidés à défendre les dernières positions : « Vous pourrez, comme par le passé, vous choisir des *amins* mais ils doivent être reconnus et investis par la France; vous pourrez même garder vos institutions politiques de villages pourvu que vos chefs sachent vous maintenir en paix ». Ces propos concentrent les principes du système dénommé « organisation kabyle ».

4. Voir Les Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence : Fonds des bureaux arabes, cercle de Tizi-Ouzou, registre de correspondance n°31II/17 du 2 janvier au 18 octobre 1871; dans ce registre, les lettres n° 247 du 21 juin 1871, n° 273 du 5 juillet 1871, n° 286 du 9 juillet 1871, n° 290 du 10 juillet 1871 etc. contiennent des détails très précis sur les mesures de répression : débats sur le mode d'application du séquestre, listes d'otages retenus jusqu'au paiement de la contribution de guerre par les villages et/ou tribus, et surtout de longues listes de prisonniers « dangereux à éloigner du pays » (Lettre n° 290 du 10 juillet 1871) parmi lesquels de nombreux *amin* et *amin el oumena*. Ce fonds contient aussi quelques lettres détaillées portant sur la nécessité de revoir le fonctionnement des *djemaa*; lettre n° 372 du 10 août 1871 et lettre n° 376 du 11 août 1871.

uniquement chargé de renseigner les autorités était proposé à chaque thaddert » (Ageron 1968, t. 1, p. 283). Les prérogatives administratives furent donc supprimées. Les prérogatives judiciaires le furent aussi car après quelques mesures transitoires qui créèrent une situation de flottement (Ageron 1968, t. 1, p. 283), la Grande Kabylie fut rattachée en 1880 au territoire civil et des juges de paix y furent nommés. Ces dernières mesures accentuèrent la mainmise de l'administration française sur les institutions kabyles. Cette « *djemaa des douze* » (*tajmaet n tnac*) souleva en Kabylie une vive réprobation dont les poètes se sont fait l'écho. Les Kabyles, précise Ageron, « *ignorèrent pendant longtemps ces tribunaux. En 1885, nos juges de paix de Kabylie n'avaient encore que dix-neuf affaires à instruire dans l'année. Apparemment, comme par le passé, les djemâa ou des arbitres officieux connurent l'essentiel de leurs contestations* » (Ageron 1968, t. 1, p. 284-285).

c) Les « centres municipaux »

L'instauration des centres municipaux en 1945 dans les communes mixtes fut la dernière mesure entreprise par les autorités coloniales. L'organisation de ces centres était proche de celles des communes métropolitaines (Morizot 1962, p. 116). Cette réforme toucha principalement la Kabylie : « *150 centres municipaux y furent créés. Seulement 14 douars répartis dans le reste de l'Algérie « en pays arabe » firent l'objet de la réforme* » (Mahé 2001, p. 395). L'expérience fut de courte durée car le déclenchement de la guerre d'indépendance en novembre 1954 allait placer la région sous contrôle militaire, mais elle permit aux derniers administrateurs de constater la persistance des institutions kabyles après plus d'un siècle de domination française. Ce fut Jean Morizot qui, affecté en Kabylie en qualité d'administrateur, rendit compte du mode de survie de ces institutions : « *Lorsque les Kabyles de la région de Fort-National [Larbâa n At Yiraten] furent invités à se grouper en centres municipaux, ils ont tout simplement reconstitué officiellement les petites républiques berbères d'avant la conquête que nous pensions mortes ; leurs limites respectives étaient restés bien vivantes dans la mémoire des gens et les villages et les hameaux se sont regroupés à l'intérieur des centres municipaux presque exactement comme ils étaient autrefois dans la Kabylie indépendante. [...] réserve faite cependant des groupements tribaux et des anciennes confédérations qui ont disparu* » (Morizot 1962, p. 117).

Outre cette mémoire relative à l'organisation du territoire, Morizot a décrit avec précision le mode de survie des institutions elles-mêmes. Prenant pour exemple la commune de Fort-National dans laquelle il exerçait les fonctions d'administrateur, Morizot souligne : « *Elle présentait une organisation à deux degrés : à l'échelon le plus élevé, il y avait l'organisation officielle, la municipalité [française] qui gérait les intérêts généraux de la circonscription ; aux échelons inférieurs, celui des villages, il y avait des organismes occultes, les djemâas (kabyles) qui disposaient de ressources propres, les produits des amendes (occultes) ; elles avaient leurs agents d'exécution et réglaient avec beaucoup de liberté les affaires locales. Partout les pouvoirs de police, détenus en principe par l'autorité de tutelle, étaient en réalité entre les mains des collectivités villageoises qui veillaient à l'application des qanouns, n'hésitaient pas au besoin à les rénover et jouissaient généralement d'une autorité plus réelle que tout agent assermenté* » (Morizot 1962, p. 124).

Jusqu'en 1954, donc, parmi les institutions kabyles traditionnelles, seules ont survécu les *djemaa*s de village, de manière souterraine en parallèle avec le système administratif colonial. En dépit de cette survie discrète, la *djemâa* jouissait d'une légitimité certaine ; elle n'hésitait pas à rénover les qanouns, ce qui signifie qu'elle ne s'était pas maintenue de manière fossilisée.

Au lendemain de l'indépendance, les villages kabyles, bien que décimés par la guerre, bien que dépeuplés par l'exode rural, ne furent pas désertés et la gestion de

la vie quotidienne exigeait un minimum de concertation ; sont alors nées ou ont continué à survivre, selon les cas, des djemâas tout à fait informelles en marge des structures officielles, des Assemblées Populaires Communales (APC), c'est-à-dire des municipalités. Leurs prérogatives ayant été largement érodées, il ne restait plus à ces djemâas que la gestion des travaux d'utilité publique (voirie, adduction d'eau, électrification) en raison des lenteurs, voire de l'inefficacité des APC ; dans les villages qui avaient conservé ce rite, la *djemâa* se chargeait de l'organisation du sacrifice d'automne (*timecret*). Ces rares activités que la djemâa continuait à gérer ont permis le maintien des anciens liens de solidarité, principalement les travaux collectifs et les cotisations auxquelles participent aussi les émigrés. La djemâa, en survie forcée, était tombée sous la loi du silence à l'instar de tout ce qui relevait de la spécificité berbère.

C'est le mouvement d'avril 1980 et l'ancrage profond de la revendication identitaire en Kabylie qui exercera sur ces « *traditions municipales* », comme les dénomme A. Mahé, une action de redynamisation. Dans ce processus de redynamisation, il est possible de repérer trois moments principaux.

a) À partir de 1980, des jeunes (étudiants, enseignants, fonctionnaires), militants pour la plupart du mouvement culturel berbère (MCB) qui venait de naître, « investissent » les villages, commençant timidement des travaux de collecte (lexique, littérature, confections d'herbiers) mais aussi et surtout, assurant les premiers cours informels de berbère. Ces jeunes ne prirent pas directement part à la gestion des affaires des villages mais leur présence et leurs activités évitèrent que les villages se transforment en musée.

b) La relative ouverture consécutive au séisme politique d'octobre 1988 et notamment la nouvelle loi sur les associations ont permis en Kabylie :

- La naissance d'un tissu associatif très dense. Mouloud Kourdache a analysé la manière dont « *le mouvement associatif [...] s'approprie les éléments anthropologiques inhérents à la société kabyle et les articule avec le mouvement de reconstruction identitaire* » (Kourdache 2001, p. 68). La densité de ce tissu associatif est telle que les villages ont, dans leur quasi-totalité, chacun son association ; et dans l'organisation des activités (culturelles le plus souvent), la djemâa est un interlocuteur incontournable.
- La naissance de « comités de villages » avec statut d'association. Ces comités de villages, version rénovée des antiques djemâas, sont animés par des jeunes ; ils gèrent une part importante de la vie du village. À la différence des djemâas, leur composition repose non plus sur la structure lignagère mais sur les critères de compétence (au sens moderne du terme) ou sur l'affinité politique.

Sous cet angle-là, la situation des villages kabyles est aujourd'hui assez diversifiée, mais chacun d'eux a au moins une de ces trois structures (djemâa, comité de village, association) ; le plus souvent, elles coexistent et, dans certains villages, la djemâa traditionnelle n'est plus qu'un groupe de sages (*leeqqal n taddart*).

On notera aussi parmi ces développements récents la réactivation sporadique de certaines djemâas de tribu : en 1987 celle des At-Jennad et, au début des années 1990, celle des At-Bouaddou ; en 1995 se réunit la djemâa des Illoulen Ousammer⁵, regroupant les trois communes qui la composent : Ighrem, Akbou, Ichelladen (Chellata). Ces djemâas de tribu se sont réunies essentiellement pour régler

5. Pour les données relatives aux Illoulen Ousammer, voir : H. Bouzida et F. Akhenak, octobre 2003 : *Taynarrat di tmurt n Leqbayel : taddart n Tzayart ; tama n Bgayet, tayiwant n yeyrem (Aqbu)*. Mémoire de fin de licence, sous la direction de A. Ould Fella, Département de langue et de culture amazigh, Université de Béjaïa. (Monographie du village de Tazaghart).

les dépenses somptuaires faites à l'occasion des mariages, circoncisions, naissances, retour de pèlerins. Les textes si l'on prend par exemple celui des Illoulen Ousammer (*Illulen usammer*), sont rédigés en langue française avec les équivalents en kabyle pour les mots-clé ; les cérémonies et les dépenses sont réglementées dans le moindre détail, des sanctions sont prévues. Dans le cas des Illoulen Ousammer, cette dynamique enclenchée en 1995 a donné naissance en février 2001 à une structure permanente : « La coordination des notables des villages de la commune d'Ighrem ». Il s'agit là de simples indications, ces tentatives récentes de regroupement au niveau supra-villageois nécessiteraient des monographies précises.

c/ Le soulèvement d'avril 2001

En dehors des moments de crise, ces institutions villageoises, qui constituent un maillage serré en Kabylie, servaient de support à la revendication identitaire (financement d'activités culturelles, organisation de festivals poétiques, de cours de langue...) ; en période de crise, elles servent de cadre de mobilisation. Le soulèvement qui a secoué la Kabylie à partir d'avril 2001 en donne une parfaite illustration : se substituant aux partis politiques (notamment le FFS et le RCD fortement implantés dans la région), les djemâas et comités de villages ont organisé les marches, réquisitionné les moyens de transport, coordonné la solidarité avec les blessés (prise en charge, achat de médicaments...) et avec les familles des victimes, assuré une aide financière régulière (comme c'est le cas des villages de l'Akfadou) aux familles des détenus.

Le mouvement né de ce soulèvement porte le nom de Coordination des Archs, Daïras et Communes ; les médias et le pouvoir le désignent par « mouvements des Archs » (« arouch » au pluriel). « *Arch* » désigne en kabyle la tribu. Ce mouvement a, en effet, réactivé certaines assemblées de tribus comme celles des At Jennad, At Yiraten, At Ghobri.

L'analyse de ce mouvement horizontal né en plein soulèvement reste à faire, on peut seulement souligner ici que sa très forte capacité de mobilisation au moment où la crise avait atteint son paroxysme (organisation de la marche du 14 juin 2001, blocage totale des élections du 30 mai 2002) vient de son lien très étroit avec les djemâas et surtout les comités de villages. Ce soulèvement dont toutes les conséquences ne peuvent pas encore être analysées constituera très probablement un tournant dans l'histoire de la Kabylie.

Le lien entre la revendication identitaire et le socle anthropologique ne se limite pas aux institutions ; cette revendication puise aussi dans le système de valeurs, en particulier dans le sens de l'honneur : la lutte pour la culture berbère est perçue comme un défi à relever, une question d'honneur. Durant le boycott scolaire et universitaire en 1994-1995, un mot d'ordre largement affiché en Kabylie et particulièrement mobilisateur affirmait « *tamaziyt d nnif* : tamazight est une question d'honneur, *i.e.* de dignité » (Abrous 1995, p. 584).

Les travaux d'Alain Mahé montrent avec précision que « *la sacralité de la harma du village a été peu affecté par les évolutions multidimensionnelles qu'a connues la tajmaat* » (Mahé 2001, p. 490). C'est le caractère sacré de l'espace villageois qui explique, par exemple, la réactivation de l'institution des vigiles⁶ en temps de crise (en particulier : avril - juin 2001 et mars 2002, mai 2002).

Enfin, ce processus de reconstruction identitaire en Kabylie puise abondamment dans la mémoire de la région. Le chapitre consacré par Mouloud

6. Sur l'institution des vigiles, voir Henri Genevoix 1995 : *Monographies villageoises (At Yanni et Taguemount - Azzouz)*, (page 115), Édisud, Aix-en-Provence.

Kourdache à la dénomination des associations est, à cet égard, très significatif : la référence va du saint local (Jeddi Abdelmalek) au militant berbère-nationaliste (Imache, Laimèche) en passant par les poètes (Si Mohand ou Mohand, Youcef ou Qasi), les écrivains (Mouloud Feraoun, Taos Amrouche) et les bandits d'honneur (Abdoun, Ahmed ou Merri) ; le nom d'Arezki Lbachir, illustre bandit d'honneur, est perpétué par deux associations : l'une dans son village natal à Aït Bouhini, l'autre à Azazga, ville dans laquelle il fut guillotiné avec cinq de ses compagnons. La référence à ces noms est d'autant plus significative qu'aucun d'entre eux, à l'exception de celui de Mouloud Feraoun, n'est transmis par l'école. Il s'agit bien, comme le soulignait Salem Chaker de la « *construction d'une identité en rupture* » (Chaker 1985).

Ce socle anthropologique en Kabylie est aujourd'hui, au même titre que la langue et la littérature, traversé par une puissante dynamique de renouvellement. La société aussi bien que la langue négocient leur rapport au changement, et donc leur survie, dans une multiplicité de formes qui prouve toute la complexité de cette négociation.

BIBLIOGRAPHIE

- ABROUS D., 1988, « Leenaya » *Encyclopédie berbère V* (p. 633-635), Édisud, Aix-en-Provence.
- ABROUS D., 1995, « Djemâa - tajmaet » *Encyclopédie berbère XVI* (p. 2434 - 2438), Édisud, Aix-en-Provence.
- ABROUS D., 1995, « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », *Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIV*, Édition du CNRS, Paris.
- AGERON Ch.-R., 1968, *Les Algériens musulmans et la France* (t. I), (1871-1919), Paris, P.U.F. (notamment p : 267-292).
- CARREY E., 1994 (réédition), *Récits de Kabylie. La conquête de 1857*, Épigraphe, Alger.
- CHAKER S., 1985, « La construction d'une identité en rupture : Langue, écriture et culture dans le domaine berbère », Université de Montpellier, *Symposium international : La production d'identité*, p : 41-56.
- DAUMAS M., 1847, *La Grande Kabylie : études historiques*, Hachette et C^{ie}, Paris.
- DEVAUX C., 1859, *Les Kebaïles du Djurdjura. Études nouvelles sur le pays vulgairement appelé Grande Kabylie*, Challamel, Paris.
- GENEVOIS H., 1995, *Monographies villageoises I : At Yanni et Taguemount-Azouz*, Édisud / La boîte à documents, Aix-en-Provence.
- HANOTEAU A. & LETOURNEUX L., 1893, *La Kabylie et les coutumes kabyles - t. I*, Challamel, Paris. (Réédition : 2003, Paris, Éditions Bouchène.)
- IBN KHALDOUN A., 1925, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (traduit de l'arabe par De Slane) - t. I*, Geuthner, Paris.
- KOURDACHE M., 2001, *Mouvement associatif et reconstruction identitaire en Kabylie*, Université de Béjaïa, Béjaïa, Mémoire de Magister sous la direction de Salem Chaker et Dahbia Abrous.
- MAHÉ A., 1994, *Anthropologie historique de la Grande-Kabylie XIX^e et XX^e siècle : histoire du lien sociale associatif*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Thèse de Doctorat sous la direction de Cornélius Castoriadis ; publiée sous le titre *Histoire de la Kabylie, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions Bouchène, 2001.
- MAMMERI M., 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro, Paris.
- MASQUERAY E., 1983 (réédition), *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurès, Béni-Mzab*, Édisud, Aix-en-Provence.
- MORIZOT J., 1962, *L'Algérie kabylisée*, éd. Peyronnet et Cie, Paris.
- ROBIN J.-N., 1999, *La Kabylie sous le régime turc*, (présentation et notes de Alain Mahé), Bouchène, Paris.

K10. KABYLIE : ÉCONOMIE ANCIENNE OU TRADITIONNELLE

On entend par économie kabyle ancienne ou traditionnelle le mode de production, d'échange et de consommation encore en vigueur en Kabylie à la fin du XIX^e siècle¹. En rendre compte de façon exhaustive n'est pas aisé en raison de deux contraintes :

- La première, d'ordre théorique et méthodologique, est liée à la faiblesse sinon l'absence d'études approfondies sur l'histoire économique de cette région montagneuse d'Algérie.
- La deuxième, plus empirique, est inhérente à la fragmentation des informations et des données chiffrées collectées et rapportées par divers auteurs (militaires, administrateurs, anthropologues...) dans la seconde moitié du XIX^e siècle pour l'essentiel.

À défaut donc de décrire précisément les rouages de l'économie kabyle traditionnelle, on se contentera de donner un aperçu de ses principales caractéristiques.

Une économie de subsistance d'apparence aberrante

Jusqu'à la veille de la guerre d'indépendance (1954-1962), persistaient encore en Kabylie des restes d'activités anciennes témoignant d'une certaine vitalité économique de la région. On pourrait qualifier cette économie de « kabyle », dans la mesure où elle était fondée sur des facteurs humains et matériels endogènes. Mais la disponibilité de ces facteurs était toute relative et se caractérisait par un déséquilibre flagrant ; d'un côté une densité humaine importante, de l'autre des ressources naturelles dont la principale d'entre elles, la terre, rares ; à tel point « *qu'on a qualifié d'absurde l'économie kabyle traditionnelle* » (Mammeri 1980, p. 32).

Ce déséquilibre entre la forte densité démographique et la pauvreté en ressources naturelles du pays kabyle ne date pas du XIX^e siècle ; Ibn Khaldoun signalait déjà en son temps la présence d'une population nombreuse dans le massif situé entre Dellys et Bougie.

Toujours est-il qu'à la veille de la colonisation française prévalait en Kabylie une économie de type essentiellement vivrier, mise en œuvre dans un espace restreint et montagneux à 90 %, mobilisant une main d'œuvre abondante et exploitant des ressources naturelles très limitées.

Nécessairement fragile, car sensible aux aléas naturels (sécheresse, invasion de sauterelles...) et socio-politiques (conflits, guerres...), un tel système de production ne pouvait être viable et douée d'une certaine efficacité qu'incrûté dans une organisation sociale adéquate. Précisément, le mode de production kabyle traditionnel était inconcevable séparé de son substrat sociologique : une organisation lignagère fortement liée à la terre et dont la survie dépendait de sa capacité à mobiliser

1. En réalité, à partir des années 1850, la Kabylie était sinon occupée, du moins encerclée par l'armée française (1854 pour sa partie orientale et 1857 pour sa partie occidentale). Aussi, ses équilibres économiques étaient déjà sérieusement perturbés : installation des premiers villages de colonisation dans les vallées et piémonts (Tizi-Ouzou est fondée en 1858), premières mesures de séquestres fonciers lors des campagnes militaires de 1844-47, 1856-57 et de façon plus systématique en 1871, rupture du trafic caravanier avec les Hauts-Plateaux... Mais, jusqu'au début de la guerre d'indépendance (1954), on pouvait trouver encore quelques reliques de l'économie ancienne, notamment dans l'agriculture (arboriculture, jardinage...) et l'artisanat (poterie, vannerie...).

toutes ses ressources, matérielles et humaines, sous la houlette d'un chef de famille obnubilé par la cohésion et la reproduction de son groupe (Cf. Bourdieu 1972).

La pratique agricole tenait une place importante dans ce système socio-économique mais elle ne pouvait à elle seule suffire à subvenir aux besoins de la communauté. Elle était au centre d'une kyrielle d'autres activités économiques : petites industries (forge, armurerie, bijouterie, moulins...), artisanat (poterie, vannerie, tissage...), petit commerce (souk, colportage...).

L'équilibre global de cette économie reposait sur une sorte de division du travail et un flux d'échanges entre la montagne et la plaine, le piémont et les villes environnantes. En période de paix, ces rapports étaient relativement fructueux et profitaient à l'économie kabyle².

Si on ne considère pas ce système complexe et séculaire d'échanges entre la Kabylie montagnarde et son environnement immédiat et parfois lointain, on ne peut saisir la densité (paradoxale ?) de son peuplement, de son organisation sociale et surtout de ses pratiques économiques³.

C'est la rupture de ce système par l'occupation militaire française à partir des années 1850, la répression et la confiscation des terres des vallées et du piémont lors des révoltes de 1857 et 1871, qui fut à l'origine du démantèlement de l'économie kabyle ancienne. Dès la fin du XIX^e siècle, l'agriculture coloniale et l'industrie française commencèrent à recruter des travailleurs par milliers, privant ainsi l'économie kabyle de sa principale substance.

Les principales activités économiques traditionnelles

La terre et les activités agricoles

À l'instar d'autres régions d'Algérie, la Kabylie pré-coloniale était une région rurale⁴ où la terre, aussi rare fût-elle, ne constituait pas moins le facteur de production essentiel autour duquel s'organisait la vie économique mais aussi sociale et culturelle. Le procès de travail s'exerçait dans le cadre du groupe familial et on ne recourait guère à la force de travail extérieure sauf dans le cas de l'entraide entre groupes familiaux (*tivizi*)⁵. Peu pourvus en terres agricoles, les paysans kabyles s'évertuaient à mettre en valeur la moindre parcelle de terre cultivable ; ils pratiquaient des combinaisons culturelles où l'arbre et l'herbe jouaient un rôle impor-

2. Selon J. Morizot (1985), citant des rapports de voyageurs du Moyen Âge jusqu'à l'avènement de la colonisation française (Marmol, Léon l'Africain, T. Shaw, des officiers de l'armée française...), les Kabyles ont réussi, bon an mal an, à atteindre des niveaux de production qui leur ont permis de faire face à leurs besoins essentiels et même de vendre des quantités substantielles de produits divers.

3. Au début du XIX^e siècle, alors que déclinaient les grandes cités où siégeaient les autorités ottomanes (la population d'Alger tomba à 30 000 habitants, celle de Blida à 3 600 et celle de Bougie à 2 000 habitants...), beaucoup de villages de Kabylie comme ceux des Ait Yanni, voyaient leur population dépasser le millier d'habitants (4 à 6 000 à Ait Lahcène selon J. Morizot).

4. Jusqu'à la fin du XIX^e du siècle, excepté Bougie, il n'y avait point de villes en Kabylie ; les centres urbains actuels étaient pour la plupart des villages agricoles créés pour les besoins de la colonisation sur le littoral et dans les vallées du Sébaou et de la Soummam : Tizirt, Mirabeau, Maillot, Akbou...

5. L'exiguïté de la propriété foncière – moins de 10 hectares dans la plupart des cas –, ne nécessitait guère le recours au métayage et autres formes d'association dans la montagne kabyle alors que le *khammessat** (association au cinquième de la récolte) était une pratique courante dans la plaine et les hauts plateaux algériens.

tant, ce qui leur permettait de produire des fruits (figues, glands, raisins...), de l'huile (huile d'olives) et d'élever des animaux (caprins, ovins, bovins)⁶. Autour des maisons et en contrebas des villages, toutes les familles entretenaient des jardins potagers (*timizar*) pour s'approvisionner en légumes (fèves, pommes de terre, oignons, lentilles...). Pour accéder à plus d'espace agricole, ils procédaient à des associations avec les propriétaires fonciers des plaines environnantes. Ces formes de coopération permettaient aux montagnards de se procurer les céréales (blé et orge) qui constituaient la base de leur consommation alimentaire.

La manufacture et l'artisanat

Si les Kabyles étaient d'abord des paysans voués au travail de la terre, ils s'adonnaient aussi à d'autres occupations nécessaires à la production de leurs moyens d'existence. Polyvalents, « *la plupart des tribus et des villages fabriquaient eux-mêmes les objets indispensables aux activités quotidiennes [...], pourvoyaient aux besoins de la Kabylie tout entière et alimentaient également leur commerce avec l'extérieur* » (Mahé 2001).

– La transformation du fer et des métaux

Au début de la conquête de la Kabylie (1840-1850), les rapports militaires signalaient l'existence d'une industrie du fer et des métaux (Carette 1848) dans plusieurs tribus kabyles et quelques unes étaient même spécialisées⁷. En réalité, le travail du fer était une pratique fort répandue dans de nombreux villages car sa raison d'être première était de répondre aux besoins de la vie quotidienne, dont ceux inhérents à l'activité agricole (instruments aratoires, faucilles, pioches, haches...). A. Hanoteau et A. Letourneux, dans leur œuvre encyclopédique sur la Kabylie parue en 1873 firent état de l'habileté des ouvriers du fer (*iheddaden*), du bois et de la panoplie de produits de forge fabriqués (Hanoteau & Letourneux 2003). Le capitaine Carette avait dénombré plus de 250 ateliers ou forges dont la plus grande partie était concentrée en Kabylie maritime (Azeffoun) et forestière (Akfadou) (Carette 1848).

– Autres activités industrielles et artisanales

À côté des industries du fer et des métaux qui requéraient un certain savoir-faire technique et la disponibilité du minerai, pas toujours à la portée de tous, les Kabyles étaient fort pourvus d'autres activités manufacturières et artisanales dont ils dégageaient quelques surplus alimentant leur commerce. Les plus courantes utilisaient des matières premières disponibles sur place ou faciles à faire venir d'autres régions d'Algérie ou d'Afrique du Nord; parmi celles-ci on peut citer :

Le travail du bois et la menuiserie : La présence d'une importante forêt jusqu'au XIX^e siècle avait permis de nombreuses activités liées à l'exploitation du bois. Aux nombreux produits destinés aux usages agricoles (charrues, manches pour l'outillage agricole...) et domestiques (métiers à tisser, ustensiles de cuisine...), s'ajoutaient des produits de menuiserie et d'art (portes, toitures, coffrets, meubles sculptés...) et, à certaines époques la coupe de certaines essences pour les chantiers navals (Ottomans...) et l'exportation (Tunisie, Égypte).

6. Il s'agit de petit élevage pour l'alimentation d'appoint (lait, viande...) car il n'y a guère de pâturages et de prairies en Kabylie montagnarde.

7. C'était le cas des Ait Abbas (Kabylie orientale) et de Djemâa n Saridj (Haut Sébaou) qui détenaient d'importantes forges, des Ait Yanni et des Ait Ouacif réputés pour leur orfèvrerie, des Iflissen n Lebher (Kabylie maritime) et des Ait Fraoucen (massif central) pour leur coutellerie et armurerie..., tandis que d'autres tribus comme les Ait Slimane du massif de Kendirou (Kabylie orientale) qui possédaient des mines de fer, les fournissaient en métal brut.

Les moulins et pressoirs à huile : On dénombrait à la fin du XIX^e siècle de nombreux moulins et pressoirs à huile. Le capitaine Carette avait recensé plus de 600 moulins à eau dans les seuls cercles de Tizi-Ouzou et de Fort-National servant à triturer les grains et les légumineuses et à retenir l'eau nécessaire à d'autres activités artisanales : teintureries, tanneries... Quant aux huileries, il y en avait dans tous les villages, A. Hanoteau et A. Letourneux en avaient signalé presque un millier dans les cercles de Tizi-Ouzou, Draâ-El-Mizan, Dellys et Fort-National attestant que « *la fabrication de l'huile d'olives est une des industries les plus importantes du pays* » (2003, p. 414).

Le tissage et le travail de la laine : Activité artisanale essentiellement féminine, elle était présente dans tous les foyers ; « *il n'est [...] de maison qui n'ait son métier* » remarquaient Hanoteau et Letourneux (2003, p. 428). On confectionnait des vêtements pour hommes et femmes, des tapis, des couvertures et des burnous. Certains de ces produits tels les burnous et les tapis étaient appréciés dans les villes et se vendaient sur tous les souks d'Algérie et même d'Afrique du Nord. La tribu des Ait Abbas, déjà mentionnée, possédait des ateliers de lainage et était réputée pour la qualité de ses burnous.

La poterie, la vannerie, la sellerie et autres activités artisanales : Ignorant la spécialisation et la division du travail, l'économie kabyle traditionnelle avait pour vocation de répondre à l'essentiel des besoins économiques de la population. Certaines productions artisanales comme la poterie, la vannerie, la sellerie étaient aussi importantes que l'activité métallurgique ou le tissage mais de nombreuses autres activités n'étaient pas négligeables : fabrication du savon, de tamis, tuilerie, plâtrerie, travail de l'alfa et du palmier nain (doum)...

Le commerce et les échanges

Plus que tout autre indice, ce sont les échanges qui renseignent sur la vitalité de l'économie kabyle traditionnelle. « *Si jamais ils parviennent à amasser de grands capitaux, ils s'initieront promptement à nos procédés et seront de rudes concurrents pour nos négociants* » remarquaient Hanoteau et Letourneux à propos de l'habileté des Kabyles dans le commerce. Il y avait, en effet, un réseau dense de marchés à l'intérieur du pays kabyle (*leswaq*) – le capitaine Carette en avait recensé 67 se tenant dans la semaine⁸ – mais aussi un réseau extérieur (dans les grandes agglomérations algériennes, voire tunisiennes et marocaines) alimenté par des marchands kabyles (négociants de passage, comptoirs fixes...). À cela il faut ajouter les colporteurs, marchands modestes mais très nombreux⁹ et entreprenants, qui parcouraient des centaines de kilomètres à travers l'Algérie pour écouler les produits de leur artisanat et rapporter des produits qui manquaient en Kabylie.

« *Les Kabyles importent dans leur pays du blé, de l'orge, des bœufs pour le labourage et la boucherie, des vaches laitières, des moutons, des mulets, de la laine, des cotonnades, es soieries, du fer, du cuivre, de l'étain, du plomb. Ils exportent de l'huile, des figues, des vêtements confectionnés, des cuirs, des ustensiles de ménage en bois, plats, cuillers, des poteries, du poivre rouge, de la bijouterie, des armes, de la toile de lin, des fruits, raisins, glands, caroubes, de la cire.* » (Hanoteau et Letourneux 2003, p. 444).

8. Chaque tribu avait son souk se tenant un jour par semaine et portant généralement le nom de la tribu précédé du nom du jour : Larbaâ n At-Yiratén, Ssebt n Amrawa, Letnayen At-Jennad...

9. J. Morizot rapporte que même après l'occupation de la Kabylie, l'administration française délivrait dans les années 1880, jusqu'à 10 000 autorisations de circulation aux colporteurs de la seule confédération de tribus des Igawawen qui ne dépassait pas 80 000 habitants.

L'émigration temporaire de travail

Les Kabyles sont réputés fort mobiles. Bien avant la colonisation française, ils sillonnaient une bonne partie de l'Afrique du Nord pour leur commerce mais aussi en quête de travail ; leur polyvalence les prédisposait à l'exercice de différents métiers. Ils louaient leurs bras comme soldats, maçons, constructeurs de moulins hydrauliques, faucheurs de blé, etc.

Pendant la présence des Ottomans (XVI^e-XIX^e siècle), les Kabyles dits *Zwawa* (originaires de Kabylie occidentale) et *M'ziti* (originaires de Kabylie orientale) étaient nombreux à Alger et Constantine organisés en corporations, à l'instar d'autres groupes régionaux ou confessionnels algériens (Biskris, Mozabites, Juifs...); ils étaient employés comme terrassiers, jardiniers, gardes du Dey, etc. Rares étaient les Kabyles qui se fixaient définitivement loin de leurs villages ; ce n'est qu'après la destruction des bases de l'économie kabyle traditionnelle lors des révoltes de 1857 et 1871 que l'émigration s'est transformée peu à peu en départs définitifs et lointains (Tunisie, Syrie, France...) (Cf. notice « Kabylie : l'émigration »).

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- CARETTE Cpt., 1848, *Études sur la Kabylie proprement dite*, Paris, Imprimerie Nationale.
- DOUMANE S., 1993, *Modernisation économique et pesanteur socio-culturelle en Algérie : l'exemple de la Kabylie*, Thèse d'État, Université de Lille-I.
- HANOTEAU A. et LETOURNEUX A., 2003 (réédition), *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Tomes : I, II, III, Paris, Éditions Bouchène.
- IBN KHALDOUN, 1999, *Histoire des Berbères*, Paris, Éditions Geuthner.
- MAHÉ A., 2001, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX^e-XX^e siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Éditions Bouchène.
- MAMMERI M., 1980, *Poèmes kabyles anciens*, p. 32, Paris, Maspéro.
- MORIZOT J., 1985, *Les Kabyles : propos d'un témoin*, Paris, CHEAM.

S. DOUMANE

K11. KABYLIE : STRUCTURES DE L'AGRICULTURE EN GRANDE KABYLIE (Années 1960)

Conservatoire de l'ethnie berbère, la Grande Kabylie constitue un milieu géographique ingrat en raison de sa nature montagnarde. Il a fallu tout l'acharnement à vivre et à survivre d'une population jalouse de sa spécificité pour que de fortes densités humaines puissent s'y maintenir.

Le département de Tizi-Ouzou qui coïncide avec le massif grand Kabyle compte en effet 137 habitants au km², au recensement de 1966 : c'est de l'Algérie, le département le plus peuplé.

Ce peuplement dense et la pauvreté des ressources naturelles expliquent que la colonisation n'ait pu s'y installer qu'en quelques régions plus favorisées comme la vallée de la Soummam, la plaine des Isser, la vallée du Sebaou.

Héritiers des propriétés européennes, les 48 domaines agricoles autogérés couvrent seulement 31 745 hectares, guère plus de 11 % du total des terres occupées par les exploitations agricoles en Grande Kabylie. Ce secteur dit « socialiste »

se compose de près de 88 % de surface agricole utile, soit 27 905 ha dont 19 515 de terres labourables et 8 390 ha de cultures permanentes : ainsi, il associe en des proportions satisfaisantes la culture des céréales et les cultures monétaires dont 725 ha d'agrumes et 4 225 ha de vignes à grand rendement constituent la ressource principale.

C'est une agriculture moderne : elle pratique un assolement biennal régulier ; en 1965, les terres labourables se partageaient en 10 215 ha de terres cultivées et 9 300 ha de terres en jachères. Près de 80 % des terres emblavées avaient reçu des engrais ; 40 % des cultures maraîchères étaient irriguées. Le matériel mis en œuvre comprend des charrues de travail profond, des sous-soleuses, des défonceuses, des semoirs, des épandeurs d'engrais, des moissonneuses-lieuses, des moissonneuses-batteuses, des tracteurs en quantité suffisante pour permettre la préparation mécanique de la quasi totalité des terres. Enfin, 335 caves équipées peuvent assurer la vinification et la conservation de près d'un demi-million d'hectolitres de vin.

La population installée sur les domaines autogérés s'élève à 9 225 individus ; compte-tenu des familles des salariés embauchés à titre permanent ou temporaire, le total des individus qui tirent des ressources du secteur socialiste est estimé à 19 660 : c'est donc une minorité qui bénéficie des avantages d'une agriculture conçue et équipée pour la commercialisation de ses récoltes. Moins de 2,5 % de la population de la Grande Kabylie.

*

Le Kabyle est un agriculteur montagnard : il s'est, au cours des siècles, acharné à la conquête du sol, s'accrochant même aux pentes. Aujourd'hui les 274 680 hectares des exploitations représentent 45 % de la surface du pays.

Le secteur autogéré, nous l'avons vu, ne détient que 31 745 hectares (11 % du total) ; mais ce sont les meilleures terres de plaine réparties en grands domaines. Les 242 935 hectares (89 % du total) du secteur privé se localisent dans le massif et se pulvérisent entre 89 660 exploitations.

Leur superficie moyenne de 2 ha 70, très inférieure à la moyenne nationale de 9 ha 95, est la plus faible de toute l'Algérie. Circonstance aggravante : plus de la moitié, 56 % des exploitations, ont moins d'un hectare, exactement 45 ares en moyenne. À l'opposé, les exploitations supérieures à 10 hectares constituent moins de 7 % du nombre, mais groupent plus de 46 % de la superficie des exploitations privées.

Peut-on parler de concentration, d'accaparement latifondaires ? Certes pas : la Grande Kabylie ne compte que 75 domaines privés compris entre 50 et 100 hectares. Le vice de la structure agraire, c'est l'émiettement du sol entre de minuscules microfundia inexploitablement en raison de leur trop faible superficie : il résulte en fait des fortes densités qui se sont accumulées sur place et de l'attachement passionné à la propriété individuelle. La terre est considérée moins comme un moyen de production que comme un lien affectif avec le pays, la preuve tangible de l'appartenance à une communauté. À la mort du père, les enfants la partagent, jusqu'à se contenter de droit sur un arbre, voire sur une branche d'arbre. Du fait de l'émigration, des dizaines de milliers d'hectares restent souvent en friche, improductifs.

Les exploitations ne sont généralement pas confiées à des étrangers : le faire valoir direct s'applique à 78,8 % d'entre elles tandis que 17,7 % restent dans l'indivision. C'est donc 96,5 % des exploitations kabyles qui sont gérées par leurs propriétaires. Ce taux est le plus élevé de toute l'Algérie.

Le salariat ne procure que 9,3 % de la main d'œuvre : encore s'agit-il davantage d'ouvriers saisonniers (6,6 %) que d'ouvriers permanents (2,7 %). Mais les

exploitations kabyles ne sont pas pour autant des exploitations familiales proprement dites : les aides familiaux ne fournissent que 10,8 % de la force de travail et la part des femmes n'atteint pas 2 %. Ce sont donc les chefs d'exploitation qui assurent le plus souvent à eux seuls, l'exécution des façons : ils constituent près de 80 % de la main d'œuvre agricole.

★

Le domaine de l'agriculture privée comprend 80 % de surface agricole utile et 20 % de parcours, de bois et de terres improductives.

Les systèmes de cultures qui y sont appliqués visent à assurer au maximum l'autoconsommation des familles ; ils donnent une large prépondérance aux récoltes vivrières. 90 % de la SAU. sont consacrés aux cultures annuelles et 10 % aux cultures permanentes. Les céréales viennent en tête : elles occupent près de 85 % des terres labourées chaque année. Le blé dur et l'orge, base de l'alimentation humaine, dominant : ils couvrent la majeure partie des superficies emblavées : 89 390 ha sur 91 910 soit 97 % du total. En raison de la pression démographique et de l'exiguïté des exploitations, l'assolement biennal est très irrégulièrement respecté : l'enquête a révélé qu'en 1965 seulement 38 % des terres labourables étaient au repos. L'abandon de la jachère n'est pas compensé par l'utilisation des fumures et des engrais : guère plus de 14 % des terres céréalières reçoivent des fertilisants. Pour retarder l'épuisement du sol, le fellah se contente parfois de faire alterner les céréales avec les légumineuses : fèves et surtout pois chiches, qui apportent des éléments azotés aux terres et un complément d'alimentation aux hommes. Mais la pratique est loin d'être générale.

Les femmes entretiennent aux abords des villages de petits jardins maraîchers dont la superficie totale est évaluée à 8 715 ha en partie irrigués à l'aide de sources : elles en tirent des légumes et des condiments destinés à la consommation familiale.

Autres ressources vivrières, les cultures permanentes comprenant 430 hectares de vignes et 18 780 hectares de vergers. Ceux-ci comprennent surtout des plantations en masse d'oliviers (4 605 ha) et de figuiers (13 390 ha) et plusieurs milliers d'arbres disséminés. L'huile d'olive et la figue sèche constituent un appoint indispensable à l'alimentation du Kabyle. Les 460 hectares d'agrumes recensés laissent un surplus commercialisable sur les marchés urbains de la montagne.

Seule culture vraiment monétaire : le tabac, auquel sont réservés 3 535 ha de bonnes terres fumées en plaine.

Contrairement à d'autres Berbères, le Kabyle n'a pas su tirer le meilleur parti des possibilités que lui offre le milieu naturel. Pas ou presque pas d'aménagements des versants en terrasses : les pentes sont généralement consacrées à la forêt de figuiers et d'oliviers. Pas de recours systématique à l'irrigation : le total des terres irriguées ne s'élève qu'à 5 310 ha comprenant surtout des cultures maraîchères (3 380 ha) et des cultures fruitières (1 575 ha). Ce n'est guère plus de 2 % de la superficie des terres productives.

L'élevage présente les mêmes caractéristiques que l'agriculture : il est extensif et vivrier. Outre les jachères et les chaumes, lui sont réservés les prairies et les parcours naturels ; les bois et les forêts, soit près de 40 000 hectares représentant 16 % de la superficie des exploitations privées. Mais les cultures fourragères n'occupent que 3 175 ha.

Les montagnards kabyles ont besoin de la force de travail des bœufs pour labourer les pentes : leur troupeau de bovins qui compte 89 585 bêtes, représente 12 % du total algérien. Les 114 620 moutons fournissent la laine tissée par les

femmes et la quasi totalité de la viande consommée dans les familles. Au lait des vaches et des brebis s'ajoute celui que produisent 48 300 chèvres.

La Grande Kabylie n'a pas organisé les déplacements pastoraux saisonniers qui caractérisent l'élevage dans les autres montagnes berbères : Aurès, Moyen et Haut-Atlas. Cependant, l'existence d'alpages sur les sommets permettrait d'y généraliser la transhumance. Les troupeaux y paissent aux environs des villages sous la garde des enfants. Seules 40 % des bêtes peuvent trouver un abri dans une écurie, une étable ou une bergerie ; les autres vivent dehors ou passent la nuit dans une pièce qui leur est réservée dans la maison.

La paysannerie kabyle est, de toute l'Algérie, la plus dépourvue de matériel agricole ; la pauvreté, l'extrême morcellement des terres expliquent cette carence. C'est à peine si 41,5 % des exploitations se livrent à un travail superficiel du sol à la charrue et 3,2 % seulement à un travail en profondeur. Le secteur privé du département de Tizi-Ouzou ne possède ni défonceuse, ni sous-soleuse ; ses taux d'utilisation du semoir, de la moissonneuse-lieuse, de la moissonneuse-batteuse sont les plus bas de tout le pays ; il compte 27 tracteurs pour 10 exploitations contre 98,5 en moyenne en Algérie.

★

Les exploitations privées regroupent 89 660 familles réunissant 606 255 individus, soit près des trois quarts, exactement 73 % de la population de la Grande Kabylie. 43 % sont des enfants de moins de 15 ans et moins de 5 % dépassent 65 ans. Seulement 101 790 individus y sont employés à titre permanent ou temporaire ; 26 065 autres exercent une activité à l'extérieur ; 478 400, près de 78 %, sont recensés comme inactifs : chaque travailleur supporte la charge de 5 personnes.

Or, les statistiques font apparaître indiscutablement un lourd chômage déguisé ; alors qu'en Algérie, on compte en moyenne 0,22 travailleurs à l'hectare, dans le département de Tizi-Ouzou, le nombre s'élève à 0,58 exactement comme dans le département d'Alger. Mais ici l'agriculture privée, orientée vers la commercialisation, vise à la production intensive des légumes et des fruits ; là, au contraire, l'agriculture essentiellement vivrière, n'a que de très faibles rendements.

★

Au terme de cette analyse statistique, quelques conclusions s'imposent.

Dans le département d'Alger, la colonisation agricole de la Mitidja et du Sahel a exercé autour d'elle un effet de démonstration qui a conduit les exploitants autochtones à lui emprunter ses méthodes et ses objectifs ; la présence d'un grand marché urbain de consommation et d'exportation a favorisé l'évolution.

Il en va autrement dans la Grande Kabylie toute proche. Le secteur moderne aujourd'hui autogéré manque de poids ; sa localisation à la périphérie du massif ; ses relations avec l'extérieur ne lui ont pas permis d'entraîner l'agriculture privée de la montagne. Celle-ci ne compte que quelques exploitations dont les récoltes sont destinées à la commercialisation : toutes les autres constituent un ensemble homogène doté de ses caractéristiques propres.

C'est une agriculture familiale moins parce qu'elle tire la main d'œuvre de la famille que parce qu'elle produit pour son autoconsommation. On pourrait d'autre part la considérer comme une agriculture traditionnelle : elle l'est, en effet, dans ses buts et ses moyens techniques ; mais elle ne l'est pas dans la mesure où elle ne procure plus qu'un appoint à l'existence des communautés. Celles-ci sont contraintes de recourir à des ressources extérieures.

La paysannerie émigre : elle y est poussée par la surpopulation qui a depuis longtemps rompu l'équilibre toujours instable en milieu pauvre entre les ressources naturelles et les hommes. L'accroissement des densités s'est accompagné d'un morcellement des terres tel que celles-ci ne sont souvent plus utilement exploitables. D'autre part, le départ du meilleur de la force de travail a conduit ceux qui restent dans les villages, une majorité d'enfants, de femmes et de vieillards, à limiter, voire à abandonner la culture souvent pénible de terres ingrates : ils se contentent des économies réalisées par les émigrants.

Familiale et traditionnelle à l'origine, l'agriculture a subi un processus de dégradation qui l'a ruinée : la cause immédiate en est essentiellement la surcharge humaine. En même temps, l'artisanat rural qui constituait une importante ressource complémentaire, disparaissait sous la concurrence de produits fabriqués. La Grande Kabylie n'est plus aujourd'hui qu'un réservoir de main d'œuvre à bon marché où puisent l'Algérie et l'étranger. Il n'y a pas d'exemple plus frappant de destruction d'une région par l'impact de l'économie coloniale.

BIBLIOGRAPHIE

L'essentiel de la documentation relative aux structures de l'agriculture algérienne est contenu dans les Publications du Ministère de l'Agriculture et de la Réforme agraire.

- 1/ *Revue statistique agricole* : 4 numéros par an. Notamment :
 - n° 1 - Mai 1966. Situation de l'agriculture algérienne. Évolution de 1955 à 1964.
 - n° 2 - Janvier 1967. Structure des exploitations agricoles autogérées.
 - n° 5 - Juin 1968. Structure des exploitations agricoles privées.
- 2/ *Série Superficie et Production* : 2 numéros par an.
 - Série A - Campagne de printemps.
 - Série B - Campagne d'automne.

H. ISNARD

K12. KABYLIE : ÉCONOMIE CONTEMPORAINE (artisanat et industrie)

Les activités manufacturières en Kabylie jusqu'en 1962

L'économie de la Kabylie est depuis longtemps caractérisée par le déséquilibre entre les ressources et la population. La survie des populations a été rendue possible par le développement d'une forme de pluriactivité (agriculture, arboriculture, artisanat) qui a permis d'insérer l'espace économique kabyle dans un réseau d'échanges avec les Hautes-Plaines. Cette insertion a permis d'accéder aux céréales (élément de base de l'alimentation des populations) en échange des produits de l'arboriculture et de l'artisanat. Elle a été à l'origine d'une activité artisanale dense et variée qui s'est accompagnée d'une forme de spécialisation régionale. Ce fragile équilibre est rompu dans le dernier tiers du XIX^e siècle avec la mise en place de l'économie coloniale qui rompt les relations de complémentarité avec les Hautes-Plaines et introduit à grande échelle les produits de l'industrie manufacturière moderne provoquant ainsi le lent dépérissement des activités artisanales et la crise de l'économie traditionnelle.

Les stratégies économiques mises en œuvre par les populations se sont organisées autour de l'exode rural et de l'émigration vers les régions de plaine en Algérie et les grands centres industriels en France. Mais, une autre stratégie, moins visible, d'adaptation à l'ordre économique moderne s'est mise en place. Elle a consisté en la création d'activités en Kabylie même. Elle a concerné d'abord

le développement d'activités commerciales modernes dans les petites villes et villages (Tizi-ouzou, Bgayet, Boghni, Azazga, Akbou, Tazmalt...). Il y a eu, en outre, un développement significatif de petites unités valorisant la production arboricole locale : huileries, minoteries, conditionnement de figues sèches destinées à l'exportation (une dizaine d'unités à Tizi-Ouzou, mais aussi à Tizi-Rached, Azazga, Amizour).

À partir des années 1930 et surtout à partir de 1945, un effort d'adaptation des activités d'artisanat traditionnel est entrepris dans le cadre de programmes d'emploi rural. Il s'agissait d'améliorer la qualité des produits pour les adapter à la demande des marchés urbains, de faciliter l'accès au crédit et d'aider à la commercialisation. Cette politique qui a connu quelques succès sera reprise et amplifiée dans la première décennie de l'indépendance.

La politique de développement industriel et ses résultats

À l'indépendance, la création d'emplois s'est imposée comme question centrale en Kabylie. Malgré l'exode rural et l'importance des flux migratoires vers la France, le niveau du chômage et du sous-emploi est demeuré important. Cette contrainte s'est imposée à l'action publique dans le domaine industriel et a conduit à lancer un programme d'industrie locale.

Le développement de l'industrie locale

Dans une première phase (1967-1973), un programme de développement de petites unités étatiques dans les différentes branches de l'artisanat traditionnel est lancé. Il visait à créer des emplois en milieu rural et à revitaliser les économies locales. Les unités sont implantées dans les zones où existe une tradition artisanale. Ainsi dans la wilaya de Tizi-Ouzou et de Bouira, une trentaine d'unités sont créées :

- bijouterie : à At Yanni, Boghni, Draa El Mizan
- poterie, céramique : Ouadhias, At Khir, Bounouh
- tissage : At Zmenzer, At Hichem, Tizi-Ouzou, Ouaghzen
- ébénisterie : Tizi-Rached, Djema-Saharidj

À partir de 1974, le développement de l'industrie publique locale est réorienté vers la création d'activités approvisionnant l'industrie du bâtiment et des travaux publics : agglomérés en béton, briqueterie, menuiserie, carrières d'agrégats. En effet, l'augmentation des dépenses publiques d'infrastructures a généré un gros déficit en matériaux de construction ; pour cette raison ces activités auront la priorité durant la période 1974-1984. Il s'agit en général d'activités de taille moyenne (50 emplois contre 25 pour les unités d'artisanat), localisées près des marchés ou près des sources des matières premières.

Le modèle de gestion de ces unités publiques locales les soumettait à une tutelle administrative pesante des wilayas ou des communes. Parallèlement à ce développement, on observe, à partir du milieu des années 1970, la multiplication d'entreprises publiques communales de construction, chaque commune cherchant à s'autonomiser dans les moyens de réalisation. Ces entreprises ont absorbé une bonne partie de la main d'œuvre à faible qualification et contribué à satisfaire les besoins en infrastructures, mais souvent au prix d'une gestion très coûteuse (prix et délais imposés par la tutelle administrative, suremploi, suréquipement, financement massif par endettement) qui les fragilisera lorsque les dépenses publiques d'équipement ont commencé à se contracter à partir du milieu des années 1980.

Le développement de la grande industrie publique

La grande industrie publique est constituée de projets d'investissement mis en œuvre par les entreprises publiques nationales et impulsées par les ministères de l'industrie. La localisation de ces projets semble avoir été orientée par une double logique :

- une logique « politique » de répartition spatiale relativement équilibrée des investissements, doublée d'une volonté de diffuser l'industrialisation dans l'espace économique,
- Une logique d'adaptation aux contraintes liées aux activités (intrants importés) ou aux régions d'implantation (absorption de la main d'œuvre).

La Kabylie (Tizi-Ouzou, Bgayet, Bouira, Bordj Bou-Argeridj, Setif, Boumerdes) a accueilli deux types d'activités :

- Des grands complexes (de 1 000 à 4 000 emplois) à technologies complexes, fonctionnant à partir d'intrants en partie importés et produisant une gamme variée de produits pour le marché national. On peut citer les exemples suivants :

Wilaya	Entreprises	Produits
Tizi-Ouzou	ENIEM	Froid domestique, cuisinières, climatiseurs
	ENEL	Moteurs et transformateurs électriques
	COTITEX	Filés et tissus en coton
Bgayet	ENCG	Raffinerie d'huile, savonnerie
	ECOTEX	Confection
	INDITEX	Moquette, toile et jute
Bouira	ENAD	Détergents
	ENAP	Peintures et colles
Setif	ENIPEC	Piles et accumulateurs
	ENPC	Plastique
	BCR	Boulonnerie, robinetterie
Bordj Bou Argeridj	GIPEC	Cartonnerie, emballages
Boumerdes	BCR	Platerie, coutellerie

Ces complexes sont peu intégrés localement. Ils exercent leurs effets par l'emploi et les revenus distribués. Il en était attendu des investissements complémentaires permettant d'impulser une dynamique industrielle. Un embryon de spécialisation (voulue ?) peut être décelé pour la Kabylie dans la filière textile.

- Des usines de taille moyenne (200 à 500 emplois) produisant des biens de consommation finale : confection (Tizi-Ouzou, Larbaa Nath Irathen, Ain El Hemmam, Bgayet, Kherrata, Bouira), menuiserie ébénisterie (Mechtras, Taboukert, Bgayet), transformation du cuir (Dellys, Akbou) et agro-alimentaire (minoterie à Bouira, Sidi Aich, Bordj Bou Argeridj, Tadmait, Baghlia et laiterie à Amizour et Draa Ben Khedda). Là encore la part des intrants importés est déterminante et l'articulation avec les ressources locales faible.

Émergence et développement du secteur privé

Jusqu'au début des années 1980, l'orientation des politiques publiques était défavorable au secteur privé et en a donc freiné le développement. Il est demeuré

cantonné à de petites unités le plus souvent orientées vers les marchés locaux ou régionaux de biens de consommation (agro-alimentaire, confection) ou de matériaux de construction. Les initiateurs des projets viennent la plupart du temps de la sphère commerciale ou sont des membres des appareils politiques et administratifs recyclés dans les affaires.

Les dispositifs mis en place au début des années 1980 accélèrent nettement le mouvement des investissements (plus de 400 créations d'entreprises entre 1981 et 1986 pour la wilaya de Tizi-Ouzou, et la même tendance est observable pour les autres régions de Kabylie).

Le développement du secteur privé pour la période 1980-1993 est orientée par des marchés caractérisés par un déséquilibre offre/demande et un double système de prix qui rendaient possible la captation de rentes.

Cette trajectoire de croissance est contrariée par l'exacerbation de la « régulation pénurique » et sa conséquence logique, la mise en œuvre d'un programme de stabilisation dont l'effet immédiat est de modifier les principales grandeurs économiques (taux de change, taux d'intérêt, prix des intrants). Beaucoup d'entreprises privées ne résisteront pas au choc ; par exemple 18 des 30 limonaderies de la wilaya de Tizi-Ouzou ont fermé ; l'industrie de la confection est dévastée. Beaucoup d'industriels se sont reconvertis dans l'activité d'importation.

Les réformes des dispositifs institutionnels engagées à partir de 1995 ouvriront de nouvelles perspectives à l'investissement privé en simplifiant quelque peu les procédures et en libéralisant les importations d'intrants.

Une crise profonde, une restructuration freinée

La crise de l'industrie algérienne résulte de la combinaison d'une double choc : la contraction de la demande interne couplée à une crise du modèle de gestion étatique de l'économie.

Les trois secteurs que nous avons décrits développent des comportements différents face à la crise.

Crise et régression de l'industrie publique locale

L'industrie publique locale subit les effets négatifs de deux facteurs : d'une part la contraction de l'investissement dans le domaine du logement et des infrastructures a conduit à un effondrement des marchés et à l'apparition de surcapacités de production ; d'autre part la fragilité des structures financières et les prix imposés par l'État entraînent beaucoup d'entreprises dans une spirale de dégradation de leurs conditions d'exploitation. Un petit nombre d'entreprises réussit à tirer son épingle du jeu. Les entreprises de l'artisanat traditionnel connaissent la même évolution : à Tizi-Ouzou, seules 3 entreprises sur 24 ont survécu. Les quelques entreprises reprises par leurs salariés survivent péniblement. Le coût de redressement de ces entreprises publiques locales a paru exorbitant aux pouvoirs publics eu égard au rétrécissement des marchés. Le coût social est bien évidemment très lourd dans une région au taux de chômage élevé.

La crise de la grande industrie publique

Les grands complexes ont été conçus pour approvisionner des marchés « administrés », où la demande était gonflée par toute une série de mécanismes : surévaluation du dinar, prix administrés... La dévaluation du dinar et l'augmentation d'autres charges d'exploitation ont fait exploser les prix et entraîné mécaniquement la contraction des marchés : à titre d'exemple, la production de réfrigérateurs de l'ENIEM est passée de 400 000 à 120 000 entre 1992 et 1996.

La structure financière déjà fragile de ces complexes subit le contrecoup de la dévaluation du dinar et la détérioration des comptes d'exploitation est aggravée.

La stratégie de l'État vis-à-vis de ces entreprises semble fondée sur l'hypothèse qu'il est possible de les redresser et de les redéployer dans le cadre de la propriété publique en exploitant les réserves de productivité. Pour l'heure, la restructuration a consisté à ajuster les conditions d'exploitation à la nouvelle donne économique : réduction des effectifs, réduction des stocks, désendettement partiel, sans que les entreprises ne développent de véritables stratégies de redéploiement.

Le secteur privé : de grandes potentialités et des facteurs d'inhibition

L'évolution récente du secteur privé en Kabylie présente des aspects contradictoires. D'un côté, on peut observer une accélération nette des créations d'entreprises, une diversification des activités avec l'apparition d'activités technologiquement complexes et l'émergence de nouveaux types d'entreprises (jeunes entrepreneurs, entreprises conjointes avec des partenaires étrangers, grandes entreprises privées de dimension internationale). Cette évolution est plus marquée dans les wilaya de Bejaia, Bordj Bou Arreridj et Setif, Tizi-Ouzou et Bouira restant en retrait.

Face à ces facteurs favorables, les facteurs inhibiteurs demeurent puissants, et ne permettent pas l'exploitation de toutes les potentialités. On peut en évoquer trois : de fortes contraintes d'accès au foncier industriel, un modèle institutionnel encadrant l'acte d'investissement rigide et lourd et de fortes contraintes de financement pour les entreprises à capitaux individuels ou familiaux dont la surface financière est étroite.

M.-O. OUSSALEM

BIBLIOGRAPHIE

- OUSSALEM M.-O., « Entreprenariat privé et développement local », *Insaniyat*, 16, 2002. CRASC Oran.
- BENYAOU M., OUSSALEM M.-O., CHALLAL M., SALHI B., *Étude sur l'artisanat d'art traditionnel dans la wilaya de Tizi-Ouzou*, Université de Tizi-Ouzou. 1992.
- BOUGUERMOUTH M., BOUTELDJA O., BOUMATI A., OUSSALEM M.-O., *Les entraves au développement local : cas de la wilaya de Tizi-Ouzou*, Université de Tizi-Ouzou. 1992.

K13. KABYLIE : L'ÉMIGRATION KABYLE **Entre tradition économique et histoire politique**

À l'instar de nombreuses régions méditerranéennes, la Kabylie a été au cours de son histoire une région de forte émigration. Région rurale, dépourvue de richesses naturelles et peu urbanisée, elle fut tout au long de son histoire peu concernée par des projets de développement économique. Son caractère séditieux (sous la conquête ottomane comme sous celle de la France) et sa pacification tardive ont fait d'elle une région marginale dont la plus grande partie du territoire fut tenue à distance des politiques de colonisation agricole et du développement d'activités industrielles.

L'insuffisance de travail et d'activités locales et le dynamisme démographique de la Kabylie ont donné, très précocement, à l'émigration un caractère traditionnel qui s'enracine dans une mobilité ancienne et régulée par la société. Les déplacements ont toujours eu un caractère temporaire et ont concerné des

membres désignés par le groupe. La forte cohésion sociale et la solidarité de la parenté permettait les départs répétés et organisés vers d'autres régions.

L'activité du colportage et du commerce itinérant des Kabyles est soulignée dans les archives ottomanes. Ils circulent dans tout l'espace algérien, faisant des incursions jusqu'au Maroc et en Tunisie. Commerçants itinérants et aventureux, les colporteurs kabyles sillonnent les régions vendant des marchandises diverses parfois originaires de leur région (huile d'olive, figes séchées, produits artisanaux comme les bijoux en argent et les poteries). Pour les plus chanceux et les plus nantis d'entre eux, le commerce reste l'activité dominante qui les fera s'installer dans les grandes villes algériennes où des établissements commerciaux les recevaient. Dans des villes comme Annaba ou Constantine, des foundouks étaient financés par la tribu des Aït Abbès spécialisée dans la vente de l'huile d'olive ; ou bien Orléansville (Chlef) où des familles kabyles dominaient les places commerçantes de l'Ouarsenis. Plus tard, on les retrouve dans l'hôtellerie, la restauration, le commerce de proximité. La colonisation française et sa politique agricole proposeront des emplois dans les plaines de la Mitidja et du Cheliff. Souvent saisonniers, ils sont sollicités pour des activités ponctuelles et se déplacent selon le calendrier agricole des grands travaux.

Cette mobilité ancienne et dynamique, paradoxale pour une région de forte sédentarité comme la Kabylie, va accoutumer les Kabyles aux voyages migratoires. De l'espace maghrébin à l'espace français, il n'y a que la Méditerranée qui sera rapidement franchie grâce aux multiples opportunités que la colonisation offrira.

L'importance et la régularité de la main-d'œuvre kabyle en France est indéniable et de nombreuses traces dans les archives et dans les documents coloniaux (notamment dans les nombreux rapports administratifs consacrés aux mouvements migratoires des travailleurs coloniaux) le démontrent. Avant la première guerre mondiale, l'émigration vers la métropole était constituée de ce que l'on appelait à l'époque les convoyeurs kabyles ; il existait entre la France et l'Algérie un va-et-vient continu de bateaux qui opéraient des transferts massifs de bovins et de chevaux. Pendant longtemps, la Kabylie fut la principale pourvoyeuse de cette main-d'œuvre ; un rapport d'une commission d'enquête estime, en 1912, près de 10 000 Kabyles travaillant en France particulièrement dans les Bouches du Nord et dans le Pas-de-Calais. En 1934, elle fournissait les 3/4 des émigrés et en 1950, 50 à 60 % des travailleurs algériens partis travailler en France étaient d'origine kabyle. C'est dire à quel point l'émigration est une donnée fondamentale de la Kabylie et la manifestation la plus évidente de son sous-développement économique et du déséquilibre de ses structures traditionnelles et rurales (la paysannerie étant la principale pourvoyeuse de main-d'œuvre). La dimension parfois écrasante du phénomène migratoire fait partie de la mémoire collective de la Kabylie. Les départs vers la France ont vidé des villages entiers de leur population masculine et la rente migratoire est devenue une source de revenus traditionnelle.

L'indépendance de l'Algérie n'a pas entraîné de profonds bouleversements et n'a surtout pas arrêté l'émigration vers la France (l'influence coloniale donnant encore une préférence d'émigration aux anciennes colonies). Mais la part de la Kabylie n'est plus aussi importante ; l'émigration s'est étendue à d'autres régions de l'Algérie, notamment aux zones arabophones : l'Oranie et les hauts plateaux constantinois.

Tenter de faire l'histoire de l'émigration kabyle, la replacer dans l'histoire des mouvements migratoires algériens vers la France et proposer des statistiques n'est pas une entreprise aisée. En effet, les spécificités culturelles et identitaires

de l'immigration n'ont jamais été perçues en tant que telles par les chercheurs qui ont mis l'accent sur l'uniformité des masses migratoires en tenant compte uniquement du critère de distinction qu'est la nationalité d'origine, le paramètre linguistique n'entrant pas en considération.

Historiquement, c'est l'insurrection de 1871 et le phénomène de dépossession des terres lancé par la colonisation qui avaient déjà ébauché le premier mouvement migratoire des Kabyles vers la Tunisie puis vers la France. La politique coloniale agraire et l'écroulement des unités traditionnelles comme la tribu avait amorcé les premiers départs massifs. Mais cet exil politique reste somme toute marginal et assez exceptionnel. Ce sont les facteurs démographiques et économiques qui vont donner au processus migratoire l'ampleur constatée.

La surpopulation d'une terre extrêmement morcelée, pauvre, vivant d'une agriculture et d'une arboriculture de montagne, l'absence en Kabylie de grandes villes et de pôles urbains importants pouvant drainer une main-d'œuvre et créer des emplois expliquent, en partie, l'importance des départs vers les grandes villes d'Algérie avec l'installation de familles entières puis vers la France. La prolétarianisation des paysans kabyles activera l'abandon d'un certain nombre de traditions agraires; un mouvement d'abandon des terres consécutif à un fort exode rural accentuera la rupture totale avec le système productif traditionnel (Lacoste 1984; voir aussi ici même « Kabylie : structures de l'agriculture traditionnelle » de H. Isnard).

Cette émigration, longtemps temporaire, composée exclusivement d'hommes, forte d'une longue expérience du voyage s'installera plus longuement en France et s'ancrera davantage avec les regroupements familiaux. Mais elle ne se contentera pas de développer uniquement des relations de travail; elle sera un lieu intense d'actions politiques pour tous les déçus de la révolution algérienne et pour tous les opposants au gouvernement algérien; un terrain très actif aussi pour les groupes berbéristes.

L'existence de ces groupes a été doublement occultée dans l'histoire nationale algérienne et dans l'histoire de l'immigration algérienne en France. En effet, les revendications culturelles et l'affirmation d'une appartenance à une identité berbère ont été considérées comme une fausse note dans le credo arabo-islamique professé par les partis nationalistes algériens (ENA, PPA-MTLD, FLN). Le discours idéologique des berbéristes est double: il est, à la fois politique, avec la revendication d'une identité berbère et la place qu'elle devrait tenir dans les institutions algériennes et longtemps culturelle avec tout le travail de valorisation culturelle et linguistique pour sortir du cadre folklorisant et muséographique dans lequel la culture berbère a été maintenue.

L'espace migratoire français a été également un terrain privilégié d'expression identitaire, un lieu de travail culturel intense et de combat politique actif. Celui-ci a, certes, été mené par des minorités très politisées qui ne sont pas représentatives d'une émigration de travail; mais elle ont impulsé une réelle dynamique identitaire et politique et une motivation certaine pour la recherche dans les champs d'études berbères particulièrement en ce qui concerne les travaux de linguistique. La politique d'uniformisation culturelle et linguistique de l'Algérie post-indépendante ont fait de l'émigration kabyle le lieu d'opposition politique le plus actif et le plus productif en matière d'édition, de réalisations universitaires, pédagogiques (apprentissage de la langue berbère avec élaboration de manuels), musicales, de diffusion d'idées, de développement du réseau associatif. L'émigration est devenue la caisse de résonance (Chaker 1988) du débat et des enjeux politiques algériens. Elle a permis à une opposition contestataire de s'exprimer: dans un premier temps, avec l'Académie Berbère principalement qui a opéré un

**LOCALISATION EN FRANCE DES GROUPES D'ÉMIGRÉS ALGÉRIENS
(SUPÉRIEURS À 100) EN JUIN 1950**

Départements	Nombre total d'émigrés algériens	Nombre d'émigrés de Grande et Petite Kabylie
Seine	12062	9349
Moselle	1587	1422
Rhône	1299	1499
Nord	2304	1295
Gard	956	835
Loire	764	764
Meurthe-et-Moselle	477	477
Seine-Maritime	399	399
Ardennes	160	160
Ain	130	130
Isère	234	126
Oise	125	125
Seine-et-Oise	120	120
Savoie	102	102
Bouches-du-Rhône	2292	2292

réel travail de défrichage en matière linguistique notamment avec la réutilisation du vieil alphabet berbère sous la forme des néo-Tifinagh ; dans un deuxième temps, avec le Groupe d'Etudes Berbères de Vincennes et les Ateliers Imedyazen qui ont entrepris une démarche de crédibilisation à la fois scientifique et politique dans une optique plus culturaliste. Ces groupes politisés (dont une partie militera par la suite au sein des deux partis berbères, le FFS et le RCD) ont fait de l'émigration un lieu où la conscience identitaire était la plus mûre jusqu'à ce que le Printemps Berbère de 1980 ait amorcé en Algérie le processus politico-culturel que l'on connaît.

Aujourd'hui, l'émigration kabyle demeure un lieu privilégié de diffusion d'idées (bon nombre de réalisations musicales, littéraires ou scientifiques sont encore effectuées en France). Elle est, depuis près de quinze ans, le centre d'une mobilisation très active autour des questions de la langue kabyle et de son apprentissage. Un phénomène de réémergence identitaire se cristallise autour de la défense de la langue et se développe auprès des jeunes issus de l'émigration. Cette quête des origines est marquée par la réappropriation d'un ensemble de repères classiques au monde kabyle qui appartiennent au patrimoine symbolique traditionnel. Cette jeunesse, dont une partie milite au sein de certaines associations (Association des Juristes Berbères, Association des Etudiants Berbères, Association de Culture Berbère...) tient un discours très valorisant sur sa culture d'origine tout en affirmant son adéquation totale aux valeurs républicaines. Comme si en se réappropriant son origine, on se donnait les moyens de mieux réussir son intégration.

L'émigration kabyle a su, tout au long de son histoire, maintenir une constance remarquable dans l'affirmation de son identité berbère. Elle ne s'est pas limitée à une présence d'un *homo œconomicus* kabyle ; elle a parallèlement développé et maintenu une tradition ancienne de promotion et de sauvegarde du patrimoine

berbère. Espace de travail et d'exil, passerelle entre deux mondes, deux sociétés, deux cultures, lieu de combat et d'affirmation politique, l'émigration kabyle n'a jamais rompu ses liens avec le pays d'origine même si parfois une nostalgie douloureuse et exacerbée se constate à travers le phénomène de réappropriation culturelle et identitaire des générations nouvelles.

BIBLIOGRAPHIE

CARLIER O., « La classe ouvrière algérienne en France à l'entre deux guerres », *Cahiers du CDSH*, Oran, 1980.

CHAKER S., « La revendication culturelle berbère », *Les Temps Modernes*, n° 432-433, 1982.

CHAKER S., « Berbérité et émigration kabyle », *Peuples Méditerranéens*, n° 31-32, 1985.

CHAKER S., *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1988 (notamment chap. 4, « L'émigration »).

DIRECHE-SLIMANI K., *Histoire de l'émigration en France. Réalités politiques et culturelles et réappropriations identitaires*, L'Harmattan, Paris, 1997.

SAYAD A. & BOURDIEU P., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.

K14. KABYLIE: CHRÉTIENS (DE)

Colonisation et évangélisation, conflictuelles mais indissociables, ont contribué à mettre en place, dans le dernier quart du XIX^e siècle, une communauté de chrétiens indigènes en Kabylie. Ce groupe d'hommes et de femmes, certes limité quantitativement (quelques milliers tout au plus dans les années 1920) s'est retrouvé, par les hasards de l'histoire, au cœur des paradoxes de la colonisation et d'une identité difficile à définir.

Le projet de conversion des Kabyles est à l'initiative de Charles de Lavigerie, évêque de Nancy nommé à l'archevêché d'Alger en 1867. Sa nomination à Alger lui laisse entrevoir la possibilité d'entreprendre un projet de conversion de grande ampleur ; celle du continent africain tout entier. Selon lui, l'Algérie « *n'est qu'une porte ouverte par la providence sur un continent barbare de deux cents millions d'âmes et que c'était là surtout qu'il fallait porter l'œuvre de l'apostolat catholique* ». Dès sa nomination, il s'intéresse à la Kabylie qui retient toute son attention et mobilise une partie de son énergie. Sa position officielle ne lui permettant pas d'agir directement sur le terrain, il fonde la Société des Missionnaires d'Afrique, plus connue sous le nom de la Société des Pères Blancs. Ces derniers n'étaient pourtant pas les premiers religieux à s'installer en Kabylie. En effet, les missionnaires jésuites avaient déjà investi le terrain, à la fin des années 1840, pour y implanter quelques postes mais sans réelle action concrète sur place. Ces Jésuites étaient présents pour encadrer les garnisons militaires et les quelques dizaines de civils qui s'étaient lancés dans l'aventure coloniale en Kabylie.

Lavigerie, dans son projet de christianiser la Kabylie, instrumentalisa toute l'imagerie coloniale qui alimenta abondamment le mythe kabyle de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ce dernier accentuait particulièrement l'origine supposée européenne des Kabyles (germanique ou celte, voire romaine) et un certain nombre de traits communs avec les Européens qui aurait rendu leur assimilation possible. Sa vision caricaturale de l'histoire religieuse de l'Afrique du Nord selon laquelle tous les Berbères auraient adhéré à la religion chrétienne à l'époque romaine laissait supposer, selon lui, tout un fond de traditions et de pratiques chrétiennes qui ne demandaient qu'à resurgir. Des travaux statistiques, publiés dans les années 1860 et qui firent longtemps autorité, viennent renforcer cette

thèse. On estimait, alors, que l'Algérie comptait 1 200 000 Berbères arabophones, 1 000 000 de Berbères berbérophones et 500 000 Arabes. Les Berbères étant le nombre et les Arabes la minorité. L'exploitation de Lavigerie du mythe berbère notamment par son aspect fortement assimilationniste et les différentes expérimentations menées par les autorités coloniales ont fait de la Kabylie la région pilote de projets divers. Car elle réunissait, à elle seule, des critères spécifiques : densité de la population, sédentarité traditionnelle ; mais aussi des changements qui annonçaient les mutations futures : le début de l'émigration, des institutions traditionnelles rendues caduques par l'administration coloniale, la confrontation avec l'économie de marché. Les tentatives d'évangélisation de Lavigerie s'inscrivent donc dans une politique coloniale plus globale. Région d'expérimentations politiques mais également région où les projections idéologiques étaient multiples.

La surenchère dans les qualités et vertus supposées des Kabyles prend avec Lavigerie et sa politique d'évangélisation toute sa dimension fantasmagorique. Il n'est donc pas étonnant que le mythe kabyle, dans toute ses incohérences et extravagances, ait servi de trame légitimante à ses projets. Il lui a même permis de prendre des libertés inconsidérées dans la lecture de l'histoire religieuse de l'Afrique du Nord. Libertés incongrues qu'on ne pourrait pas comprendre chez un personnage aussi érudit que le futur cardinal.

Les insurrections répétées des années 1850 et 1860 et une pacification tardive ont donc repoussé les projets d'une politique d'évangélisation en Kabylie. Il faudra, d'ailleurs, attendre l'instauration du régime civil (favorable à la colonisation de peuplement) et la marginalisation des militaires pour entreprendre quelques actions de colonisation rurale. La répression de 1871 et la législation foncière qui l'a suivie ont permis enfin à Lavigerie l'impulsion des postes missionnaires dans la Kabylie montagnaise. Il faut souligner que celle-ci se caractérise par une très faible présence de la population européenne (localisée dans deux pôles urbains : Fort-National et Michelet et représentée par les institutions majeures, l'école, l'hôpital et le tribunal) et une absence de colonisation rurale.

C'est donc dans une région traumatisée, appauvrie où l'organisation sociale et économique est particulièrement déséquilibrée (la tradition orale et poétique témoigne des souffrances des Kabyles qui s'interrogent sur ce monde nouveau, déstabilisant sinon effrayant qui se substitue à l'ordre ancien) que s'installent les missionnaires de la congrégation d'Afrique. Les Pères Blancs ont été les témoins particulièrement attentifs d'une époque de transformations et de bouleversements. En effet, le dernier quart du XIX^e siècle est pour la Kabylie, un moment charnière de ruptures des équilibres et de mutations.

La question de la conversion se pose sur un espace géographique concernant cinq tribus (Ath-Ismail, Ath-Menguellat, Ath-Yenni, Ath-Douala, Ouadhias), au cœur du massif montagneux du Djurdjura. Ces cinq tribus sont les lieux d'implantation ancienne des missionnaires et ils correspondent également à des espaces de grande pauvreté et de marginalisation économiques associés à des situations fréquentes de dénuement. Trois voies de conversion ont été rendues possibles : par le baptême *in articulo mortis* (qui pouvait concerner les très jeunes enfants comme les adultes), par les soins médicaux et par l'école.

L'école étant soumise à une surveillance constante de la part des autorités administratives et des familles kabyles, c'est par l'action caritative et médicale que la très grande majorité des conversions s'effectue. Les petites écoles-internats du début de la mission ont permis de catéchuméner et de convertir quelques orphelins confiés aux missionnaires mais très rapidement la rumeur populaire, alimentée par certains administrateurs locaux, a freiné ce type d'action.

Par contre, la maladie et les soins médicaux, surtout quand ils sont accompagnés par une guérison, sont des moyens plus efficaces pour convertir. Dans ces conditions, la conversion devient, implicitement, un remerciement, une fidélité à celui ou celle qui a sauvé, presque une forme d'allégeance. Les missionnaires occupent, alors, grâce aux soins et aux remèdes, une place vide dans la société kabyle. Ils investissent un rôle social que presque personne ne joue, à l'exception de quelques rebouteuses et guérisseurs dont les conseils se révèlent bien trop souvent inefficaces.

Compte tenu de la difficulté du terrain kabyle et de la réserve méfiante de la population à l'égard des missionnaires, ces derniers ont préféré d'emblée s'intéresser au groupe social le plus défavorisé et le plus démunis car le plus accessible malgré les réserves que certains pères pouvaient émettre : « *une chose qu'il faut éviter à tout prix, c'est d'avoir des catéchumènes que j'appellerais mercenaires, c'est-à-dire venant se faire instruire à cause des avantages temporels qu'ils espéraient trouver chez nous* ». Orphelins, démunis, veuves, marginaux sont pris ainsi en charge dans un cadre caritatif et scolaire.

Il s'agit, dans la très grande majorité des cas, de conversions de la misère qui ont concerné tout au plus quelques milliers d'individus. La conversion leur assurera un statut mal défini et des appellations variées : apostat, renégat ou *m'tourni* (littéralement celui qui a tourné le dos). Les conditions d'extrême pauvreté et de détresse qui sont souvent à l'origine de la conversion rendent la pratique de la religion catholique parfois problématique dans la mesure où elle ne correspond pas souvent à des cheminements spirituels ou à une adhésion totale au christianisme. Lorsque l'on restitue les trajectoires des familles de convertis, on constate qu'il existe des jeux de glissement, des effets de miroir, des ruptures qui pourraient sembler incompréhensibles à l'observateur extérieur. Bon nombre de convertis ont des parcours compliqués : il n'est pas rare de rencontrer des individus nés musulmans, devenir chrétiens et exiger de mourir en musulmans en refusant l'extrême-onction. Le pourcentage d'échec de la conversion peut parfois être élevé. L'attribution des sacrements comme ceux du baptême ou du mariage prennent des sens différents à des moments clés d'une existence. Jouer avec les rituels de l'une ou l'autre religion, s'accommoder des pratiques sacralisées logiquement incompatibles et renforcer les adhérences à l'univers traditionnel musulman sont des choses fréquentes et communes dans le monde des convertis de la première et deuxième génération.

Les chiffres de baptêmes dont nous disposons sur le village cité ci-dessous et puisés dans les archives des Pères blancs permettent d'évaluer le nombre de convertis et surtout d'estimer le patient travail des Pères blancs sur plus de quatre-vingt ans.

Village de Taourirt Abdallah-Ouadhias (Paroisse Notre-Dame des Sept Douleurs)

Entre 1888 et 1970, on dénombre :

- 528 baptêmes (dont une proportion non négligeable d'enfants et adolescents), soit une moyenne de 6,3 baptêmes par an ;
- 104 mariages, soit une moyenne de 1,25 mariage par an.

Ce groupe de Kabyles chrétiens est marqué par un processus migratoire précoce. Dès les années 1920, et pour certaines au cours de la décennie précédente, les familles émigrent, dans un premier temps à Alger et dans les grandes villes algériennes puis en Tunisie ; et dans un second temps (années 1950-1960) vers la France. Il semblerait que, dès les premières conversions, cette émigration ait été inévitable. Instruits, diplômés, encadrés par les missionnaires, les Kabyles

chrétiens ont très tôt formé une élite sociale et professionnelle. D'où une ascension sociale spectaculaire dans un cadre aussi pauvre et rural que celui de la société kabyle, mais également une déconnexion tout aussi rapide avec le milieu d'origine. La conversion ayant été probablement le facteur déterminant à leur émergence dans la société kabyle (car la réussite a été facilitée par un cadre scolaire missionnaire performant) mais également facteur d'exil et de déracinement. Jean Amrouche, le Kabyle chrétien le plus célèbre sans doute, a remarquablement montré la douleur de cet exil et le malaise identitaire ressenti surtout par les deux premières générations.

Les convertis : ni Français ni Musulmans

L'existence des convertis va poser très tôt la question de leur statut et de leur citoyenneté. Si on constate des naturalisations précoces de certains Kabyles chrétiens et ce, dès les années 1880, l'accès à la citoyenneté française suppose toujours des interrogations et des démarches difficiles.

La naturalisation, avec sa procédure pourtant compliquée, s'est souvent présentée comme la seule issue pour éviter toutes les difficultés qui se manifestaient lorsque les convertis avaient affaire à l'administration (enregistrement à l'état-civil, mariages, armée, justice). Mais elle était également encouragée par les missionnaires qui y voyaient la consécration exemplaire d'une assimilation réussie. Le converti qui se naturalise vit ainsi une double stigmatisation : celle alimentée par les colons qui pointent son statut d'*ancien indigène* et celle projetée par la mémoire populaire de l'apostat, du traître qui y voit l'exemple honteux du rejet du statut personnel et du reniement de ses racines. Cette dernière stigmatisation bénéficiera d'une surenchère lors des années post-indépendantes. Le néo-patriotisme algérien fondé sur la devise de Ben Badis, leader des 'Ulémas réformateurs : « *l'Islam est ma religion, l'arabe ma langue et l'Algérie ma patrie* » ne laissera aucune possibilité d'expression à d'autres affirmations identitaires.

La guerre d'Algérie : engagements et identité hybride

C'est la guerre d'Algérie qui allume les projecteurs sur le statut des convertis en exigeant d'eux des positions identitaires et nationales en faveur de la lutte indépendantiste.

Pour des individus que les hasards de la colonisation ont singularisés et qui n'étaient pas forcément outillés pour s'exprimer et se positionner, c'est certainement la période la plus difficile de leur histoire. Conscients, peut-être plus que d'autres – car au carrefour de toutes les stigmatisations – de la violence du système colonial, de ses injustices et de ses discriminations, ils réalisent très rapidement la complexité de leur statut et des prises de position qu'on attendait d'eux. Impliqués, déjà, dans les mouvements anti-coloniaux des années 1920 et 1930, ils combattaient pour une plus grande justice. Cette position intégrationniste recueillait les faveurs d'un grand nombre d'élus indigènes qui luttaient, par ailleurs, pour l'égalité des droits et d'un véritable statut pour les Algériens.

Il n'y a pas eu de représailles à l'encontre des convertis. Leur choix religieux, n'a paradoxalement alimenté ni haine, ni désirs de vengeance. La Congrégation des Missionnaires d'Afrique, ni la communauté des Kabyles chrétiens n'ont eu à subir, de la part, des maquisards puis de l'ALN des actes de violences. Leur destin n'a rien à voir avec ce que les Harkis auront à subir à l'indépendance. Leur extrême discrétion, l'engagement emblématique et la mort au combat de certains d'entre eux, l'absence d'organisation communautariste, les a préservés de la folie meurtrière qui s'est abattue sur l'Algérie pendant ces années. L'engagement de l'Eglise catholique

algérienne en faveur du FLN et de l'indépendance, le charisme d'une personnalité comme celle de Monseigneur Duval, archevêque d'Alger ont certainement contribué à la protection de ces chrétiens *incongrus*. Il n'y a pas de témoignages de morts civiles comme on a pu en observer dans d'autres pays. Les convertis n'ont pas été livrés à la vindicte populaire mais leur présence va être progressivement liée au complexe du non-arabe et du non-musulman dans une Algérie qui proclame orgueilleusement une identité exclusivement arabe et musulmane.

À leur manière, les convertis participent également à la tradition migratoire kabyle. Si l'écrasante majorité des convertis se retrouve en France, après les années qui ont suivi l'indépendance, ils insistent pour préciser qu'ils ne sont pas partis, dans l'urgence et la violence, comme les Pieds-noirs et les Harkis. D'ailleurs un grand nombre d'entre eux avaient déjà des membres de leur famille installés en France. Il n'y a pas eu d'exode et les départs se sont faits progressivement. Pourtant, les tentatives de rester en Algérie ont été nombreuses ; certaines ont réussi brillamment. Les Kabyles chrétiens ont parfois été courtisés par le pouvoir algérien. Dans une Algérie, ruinée par huit années de guerre violente, où 94 % des hommes et 96 % des femmes étaient analphabètes, ils représentaient un capital précieux de compétences et de qualités professionnelles mais aussi, paradoxalement, une réponse à une sorte de pluralisme culturel voulu par l'Etat algérien en réaction aux départs les Pieds-noirs vers la France.

Ce n'est pas l'indépendance qui leur a fait quitter l'Algérie mais bien le dogmatisme de l'Etat algérien qui se radicalise après 1965. Une radicalisation dans l'arabisme, dans le verrouillage de la société civile et dans les pratiques policières de l'appareil d'Etat. Leur berbéricité et leur christianisme les ont doublement stigmatisés dans une définition de l'identité nationale qui ne leur accordait aucune reconnaissance. D'ailleurs l'évocation des tracasseries administratives, dans un contexte de politique d'arabisation acharnée, s'inscrit dans ces années post-indépendantes. Ne parlant pas l'arabe, ayant des prénoms chrétiens, francophones (mais comme l'écrasante majorité de l'élite algérienne de l'époque), ils sont progressivement singularisés et renvoyés dans des positions de silence et de gêne. La politique religieuse agressive de l'Etat algérien qui prit certaines mesures de rétorsion ne fera que renforcer le malaise. La gêne, le sentiment de ne pas être à sa place et d'être peut-être surveillés, l'inconfort de leur situation poussent progressivement les convertis à partir. Leur identité n'est décidément pas simplifiable. La France les accueille plutôt correctement et leur a très souvent proposé des situations, non pas équivalentes à celles qu'ils occupaient en Algérie, mais globalement assez satisfaisantes. Là encore, il faudrait s'interroger sur les perceptions de la France à leur égard. Les a-t-elle considérés comme un groupe à préserver, à protéger ? Leur statut de chrétiens et de Kabyles en a-t-il fait une catégorie privilégiée ? Leur intégration dans la bourgeoisie moyenne française, par leurs fonctions dans l'administration et l'armée, leur a évité d'être malmenés économiquement et socialement. Mais si leur discrétion et surtout leur faible nombre ont permis une réinsertion professionnelle assez réussie, le sentiment d'exil demeure très fort. Aujourd'hui, leurs descendants cherchent à comprendre les paradoxes inhérents à la rencontre historique (colonisation et évangélisation) qui a produit leur identité et à défendre une certaine idée de la pluralité culturelle.

BIBLIOGRAPHIE

AMROUCHE F., *Histoire de ma vie*, Editions Maspero, 1968, (réédité à La Découverte, 1991).

DIRECHE-SLIMANI K., « Père Blancs de Kabylie », *Hommes et femmes de Kabylie, I*, (Dictionnaire biographique de la Kabylie), Aix-en-Provence, ÉDISUD, 1981.

DIRECHE-SLIMANI K., *Chrétiens de Kabylie (1873-1954). Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Editions Bouchène, Paris, 2004.

EMERIT M., « La lutte entre les généraux et les prêtres aux débuts de l'Algérie Française », *Revue Africaine*, 1960.

EMERIT M., « Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire. Le conflit entre Mac Mahon et Lavigerie », *Revue Historique*, 1960.

LAVIGERIE C. Mgr, *Missionnaires d'Afrique*, recueil de textes et de discours, Editions SOS, Paris, 1980.

RENAULT Fs, *Le cardinal Lavigerie 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France*, Fayard, Paris, 1992.

K15. KABYLIE : LA LANGUE

Présentation générale

Le berbère parlé en kabyle est, avec le touareg* et le tachelhit* du Sud-Ouest marocain, une des variétés régionales les plus étudiées et les mieux connues. C'est aussi celle qui a bénéficié du processus de promotion et d'aménagement linguistique le plus précoce et le plus avancé.

Les données historiques et sociales expliquent aisément cette situation particulière ; principale région berbérophone, bastion d'une forte et longue résistance à la pénétration française au XIX^e siècle, située à moins d'une centaine de kilomètres de la capitale Alger, la Kabylie a très tôt attiré les descripteurs français : explorateurs et voyageurs, militaires, missionnaires et scientifiques. Le kabyle a donc fait l'objet d'une attention précise et précoce comme en témoigne la publication dès 1844 du premier dictionnaire de cette langue. Entre 1858 et 1873, le Général Hanoteau, véritable encyclopédiste de la Kabylie, publie à lui seul : sa *Grammaire kabyle* (1858), ses *Poésies populaires du Jurjura* (1867) et son œuvre monumentale en trois volumes, *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1873). L'impulsion donnée lors de ces premières décennies de la présence française en Algérie sera décisive et sera rapidement relayée par de nouveaux types d'acteurs, non moins productifs :

- Les religieux chrétiens (principalement de l'ordre des missionnaires d'Afrique, les « Pères blancs » et « Sœurs blanches », fondé par le cardinal Lavigerie en 1868/9), dont le travail de description de la langue berbère de Kabylie se poursuivra sur place sans interruption jusqu'au milieu des années 1970 ; il donnera le jour notamment à la précieuse série du Fichier de Documentation Berbère (1946-1977) et au *Dictionnaire kabyle-français* de Jean-Marie Dallet (1982).
- À partir des années 1880, les spécialistes français de l'Université d'Alger qui avec René Basset, qui fut Doyen de la Faculté des Lettres, s'imposera vite comme le principal pôle des études berbères jusqu'à la décolonisation. La Kabylie étant toute proche, l'enseignement du berbère à la Faculté des Lettres d'Alger et à l'École normale de Bouzaréah, de même que les recherches et publications des titulaires de la chaire de berbère (René et André Basset, puis André Picard) porteront principalement sur le kabyle ;
- Enfin, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, les berbérissants autochtones, quasiment tous kabyles, émergeront de différents corps de l'appareil administratif français : interprètes-traducteurs militaires et civils (Ben Khouas, Cid Kaoui...), instituteurs (dont le plus connu et le plus fécond fut Boulifa) ; puis, à partir des années 1930, hommes de lettres (Amrouche, Feraoun, Mammeri*...).

Malgré le coup d'arrêt qu'a représenté la suppression de la chaire de berbère de la Faculté des Lettres d'Alger en 1962 et la mise en place d'une politique linguistique et culturelle très anti-berbère dans l'Algérie indépendante, ce capital scientifique et ce potentiel humain constitués pendant la période française n'allaient pas rester sans retombées et sans suites : à partir des années 1960, de nombreux jeunes Kabyles, en Algérie et en France, sensibilisés par le travail des générations antérieures et les prises de positions de quelques rares références en activité (principalement l'écrivain Mouloud Mammeri), se mettent à l'étude de leur langue, soit dans le cadre académique, soit dans des cadres associatifs et militants. Ce double engagement débouchera progressivement sur une véritable renaissance des travaux et publications consacrés au kabyle : études descriptives dans le cadre des différents courants de la linguistique moderne (Chaker, Mettouchi, Naït-Zerrad, Allaoua et tant d'autres) ; études à orientation plus appliquée, dans le domaine de l'aménagement linguistique : notation usuelle, didactique, terminologie (Achab, Naït-Zerrad...).

À partir de 1990, l'assouplissement de la position des autorités algériennes vis-à-vis du berbère, avec la création des Départements de Langue et Culture Amazigh à l'Université de Tizi-Ouzou (1990), puis de Bougie (1991), va permettre l'arrivée d'une nouvelle génération, bien plus nombreuse, de jeunes chercheurs berbérissants travaillant en Kabylie même. En une décennie, les travaux de cette nouvelle berbérologie kabyle ont significativement renouvelé la connaissance que l'on pouvait avoir du kabyle, notamment de sa diversité interne (Cf. Notice suivante « Kabylie : Dialectologie » par K. Naït-Zerrad).

Quelques données sociolinguistiques

La variété kabyle du berbère est la langue maternelle et usuelle de l'immense majorité de la population de Kabylie : près de 85 % des habitants de l'ancien département de Tizi-Ouzou (« Grande Kabylie ») se déclare berbérophones natifs (recensement¹ officiel algérien de 1966). Il convient à ce propos de souligner que les nombreux découpages et redécoupages administratifs de l'entité géolinguistique kabyle opérés par l'Etat algérien ont eu pour conséquence de fragmenter l'aire de la kabylophonie sur au moins cinq départements (wilayat). Tant et si bien que seules les départements de Tizi-Ouzou et de Bougie peuvent être considérés comme presque entièrement berbérophones ; les autres fragments de l'aire kabyle sont intégrés dans des unités administratives périphériques, dont la plus grande partie est arabophone (Sétif, Bouira, Boumerdes). Ce démembrement administratif de la Kabylie historique et culturelle ne facilite évidemment pas l'évaluation démographique de la berbérophonie dans la région.

On peut néanmoins estimer, sur la base de la projection des chiffres connus, la population kabylophone à environ 5,5 millions de personnes, dont 3 à 3,5 millions vivent en Kabylie même et 2 à 2,5 million constituent la diaspora, dans les grandes villes d'Algérie (surtout Alger), mais aussi en France où vivent probablement près d'un million de Kabyles.

1. Ce recensement, qui a été le seul depuis l'indépendance de l'Algérie à comporter une question sur la langue maternelle, donnait en chiffres arrondis : 850 000 habitants pour le département de Tizi-Ouzou (dont 85 % de berbérophones) et 1 300 000 pour celui de Sétif (qui incluait Bougie), dont 40 % de berbérophones, soit 500 000 berbérophones pour la Petite Kabylie. Un total donc de 1 300 000 berbérophones pour la Kabylie, sur une population globale de 12 379 000 ; auxquels il convient d'ajouter un bon million de personnes pour la diaspora, ce qui fait une population kabylophone totale de 2 à 2,3 millions en 1966.

En Kabylie, l'usage du berbère est tout à fait prédominant; langue d'usage général dans les échanges quotidiens, villageois et urbains et pour toutes les générations, le berbère n'est pas même vraiment concurrencé dans les espaces officiels accessibles au public (administrations municipales, postes etc.); les seuls lieux de Kabylie où l'on peut constater une présence de l'arabe classique sont les espaces institutionnels formels, placés sous le contrôle direct de l'administration centrale de l'Etat: Ecoles, tribunaux, gendarmeries... Bien sûr, dans les zones de contact entre populations arabophones et berbérophones, le bilinguisme berbère/arabe dialectal est de règle; mais il n'est pas toujours unilatéral: dans de nombreux cas, les arabophones apprennent et utilisent le berbère. Les deux capitales de la Kabylie, Bougie et Tizi-Ouzou, illustrent bien cette pression du berbère: dans les deux cités, le noyau historique ancien de la population était arabophone; l'exode rural massif de l'après-indépendance, a changé totalement le peuplement de ces deux villes et a généralisé l'usage du berbère.

En fait, en Kabylie, notamment dans les couches moyennes scolarisées, c'est plutôt le français qui concurrence significativement le berbère, bien sûr à l'écrit, mais aussi dans toutes les situations formelles ou requérant une certaine élaboration linguistique (usages techniques et scientifiques, politiques...). Cette tendance est confirmée par de nombreux indices objectifs: prégnance de la presse francophone en Kabylie (avec existence de plusieurs titres régionaux), prégnance des chaînes de télévision françaises, multiplication des écoles privées francophones, usage commercial et publicitaire quasi exclusif du français... L'évolution sur ce plan est tout à fait impressionnante depuis le début des années 1990: dans les espaces publics – en-dehors des sites officiels de l'Etat central – la langue arabe a totalement disparu au profit du berbère (en notation tifinagh et latine) et du français.

Quelques traits linguistiques marquants du kabyle

On rappellera en premier lieu que les variétés régionales actuelles du berbère (les « dialectes ») résultent du processus historique de longue durée d'arabisation d'une partie du territoire de l'Afrique du Nord; la conséquence mécanique de cette réalité, soulignée dans la notice « Dialecte » (*EB XV*, 1995), est que les « géo-lectes » contemporains ne présentent pas nécessairement une profonde unité linguistique: ils résultent de l'assemblage « par soustraction » de parlers qui, originellement, pouvaient appartenir à des aires dialectales distinctes. Tel semble bien être le cas de la Kabylie, comme tend à le montrer la notice suivante « Kabylie: Dialectologie ».

Néanmoins, il existe une image, et sans doute une forme, dominante du kabyle, fondées à la fois sur le poids démographique, l'extension géographique, la représentation dans les études berbères et la bibliographie; la représentation aussi dans la production culturelle moderne – que ce soit la chanson ou l'écrit littéraire. Il s'agit de la variété de kabyle parlée dans ce qu'il est convenu d'appeler la « Grande Kabylie » et principalement la Kabylie du Djurdjura ou Haute Kabylie, le kabyle des « Zouaouas », comme l'on disait autrefois. Le nombre de travaux consacrés à cette région depuis le XIX^e siècle, mais aussi le poids considérable qu'ont joué les élites locales dans l'étude et la valorisation du berbère – de Boulifa à Mammeri – expliquent largement la prédominance et la visibilité de cette forme de kabyle. Les limites géographiques de ce « kabyle classique » sont assez floues et il n'est pas sans connaître de sensibles variations (notamment phonétiques) en son sein. Cependant, on peut en cerner les tendances lourdes.

a) *Phonétique et phonologie*

Le kabyle, en dehors des franges de la Kabylie orientale, est caractérisé par une série de traits phonétiques, fortement représentés, qui donnent à ce dialecte une « identité phonétique » marquée :

Spirantisation des occlusives

b > <u>b</u> ([β])	d > <u>d</u> ([ð])	ɖ > <u>ɖ</u> ([ðʁ])	g > <u>g</u> ([ɣ])
	t > <u>t</u> ([θ])		k > <u>k</u> ([ç])

(entre parenthèses : API)

La spirantisation – qui est un affaiblissement de l’occlusion – est systématique et concerne toutes les consonnes, sauf dans quelques rares contextes protégés où la consonne est maintenue occlusive ; il s’agit donc dans ce cas de variantes contextuellement conditionnées :

- Berbère (chleuh) t kabyle: [t] *tamyart* « vieille »
 [t] après /l/ ou /n/
tamlalt « œuf », *ddant* « elles sont allées »
- Berbère (chleuh) : d kabyle: [d] *da*, « ici »
 [d], après /l/ ou /n/
anda « où ? » (comparez avec : *anida*)
aldun « plomb »
- Berbère (chleuh) : k kabyle: [k] *akal* « terre »
 [k], après /r/, /l/
rku « pourrir », *tankra* « se lever », *tilkin* « poux »
- Berbère (chleuh) : g kabyle: [g] *taga* « carde »
 [g], après /r/, /n/
argu « rêver », *ngef* « haleter »

On notera qu’en-dehors du kabyle, la spirantisation touche également la plupart des dialectes berbères du Nord, à l’exception du chleuh (où elle est très localisée et limitée) ; mais en kabyle, cette tendance est particulièrement forte et large et concerne toutes les occlusives simples du berbère.

Affrication des dentales (surtout [tʰ, ttʰ], notées habituellement [t, tt], et des pré-palatales.

Les affriquées dentales sourdes [tʰ, ttʰ] sont extrêmement fréquentes, notamment dans les parlers de Grande Kabylie. Elles correspondent toujours à un [tt] tendu en chleuh et dans les autres dialectes berbères ; elles doivent leur fréquence à leur statut grammatical car [tt > ttʰ] est la marque préfixée de l’aoriste intensif de nombreuses catégories de verbe (*awi* → *ttawi*) et résulte également, de manière quasi obligatoire, de la séquence /d + t/, particulièrement fréquente dans les syntagmes nominaux :

préposition *d* « avec » + Nom féminin : *tamyart d wemyar* (« le vieux et la vieille »), mais : *amyar d temyart* > [amyar ttemyart] > [amyar tʰtemyart]

morphème de prédication nominal *d* + Nominal féminin : *d amyar* (« c’est un vieux »), mais : *d tamyart* > [ttamyart] > [tʰtamyart] (« c’est une vieille »).

En Grande Kabylie, l’extension du phénomène d’affrication varie selon les parlers et les contextes (dans un contexte donné, certains parlers peuvent avoir [tt] au lieu de [ttʰ]) ; on aura, par exemple :

- [ttamɣart] (< /d tamɣart/), « c'est une vieille/elle est âgée », chez les Aït Yanni, mais :
- [t̪tamɣart], chez les Aït Iraten.

En Petite Kabylie, à l'Est de Bougie, la dentale affriquée disparaît complètement et l'on a toujours maintien de [tt] (Cf. Notice « Kabylie : Dialectologie » ci-dessous). En conséquence, [t̪t̪] doit être considéré comme une simple variante locale du /tt/ berbère et n'est pas noté dans la notation phonologique ni dans l'écriture usuelle.

En revanche, les affriquées pré-palatales [t̪ʃ] et [d̪ʒ] sont plus stables et nettement distinctives en kabyle et sont notées respectivement :

- [t̪ʃ] = č : čč, « manger » (distinct de [šš], noté cc (cri pour chasser un animal) ;
- [d̪ʒ] = ğ : ğğiγ « j'ai laissé » (distinct de žžiy/jjīγ « je suis guéri ».

La labio-vélarisation : il s'agit d'une co-articulation vocalique furtive ([u/w], notée C^w ou C^o, qui accompagne la labiale (bb^o) et les palato-vélaires (k^o/kk^o, g^o/gg^o, γ^o, x^o, q^o/qq^o) : *yebb^oa* « il est cuit » ; *ak^oer* « voler » : *aly^oem* « chameau » ; *ameqq^oran* « grand »...

Le phénomène est largement répandu dans tous les dialectes berbères Nord, avec cependant une fréquence et une extension variable selon les parlers. Mais en kabyle :

- la labio-vélarisation est très rarement distinctive et cette pertinence éventuelle est toujours très localisée ;
- au sein des parlers qui connaissent la labio-vélarisation, celle-ci est souvent instable : des parlers voisins ne la placeront pas nécessairement sur les mêmes séquences (ainsi *ameqq^oran* « grand », chez les Aït Iraten, mais *ameqqran* chez les Aït Yanni) ;
- certains parler de Petite Kabylie (Bougie et toute la côte de Petite Kabylie) ignorent complètement la labio-vélarisation : *aker* « voler » (au lieu de *ak^oer*), *ameqqran* « grand », au lieu de *ameqq^oran*, etc.

Vocalisme et accentuation

Le système vocalique du kabyle est identique à celui de tous les dialectes Nord, très simple, réduit au triangle vocalique de base : /a/, /i/, /u/. Sur ce plan, le seul trait notable, mais qui demande encore de sérieuses vérifications instrumentales, paraît être la fréquence et la consistance de la voyelle neutre [ə] qui, au niveau phonologique, doit être considérée comme un simple « lubrifiant phonique » destiné à éviter les suites de trois consonnes, sans pouvoir distinctif et à l'apparition prédictible. Si, pour ce qui est du statut de [ə], les données kabyles sont celles de tous les dialectes berbères Nord, cette voyelle a en kabyle, contrairement au tachelhit par exemple, une réelle consistance phonétique, notamment une durée souvent très perceptible. Il n'est pas même totalement exclu que l'on puisse trouver, sporadiquement, des cas où ce schwa serait pertinent (par. ex. : *sseyr* « enseigner » ≠ *ssyer* « faire sécher » ?).

Au niveau de l'accent, nos travaux (Chaker 1995b, chap. 8 et 1995c) ont montré que le kabyle a un accent clairement mélodique (ou « musical », fondé sur les modulations de la fréquence fondamentale, F^o), contrairement à ce que pensaient et ont écrit la plupart des berbérissants². Sa position distingue assez systématiquement le nom et le verbe. On ne dispose pas d'études qui permet-

2. Les berbérissants qui se sont penchés sur la question évoquent généralement un accent d'intensité, plutôt faible (Basset, Willms... ; sur ce point, voir nos travaux).

traient la comparaison avec les autres grands dialectes berbères ; il est cependant assez probable que cette nature musicale de l'accent est propre au kabyle, ou en tous cas, plus nettement marquée dans ce dialecte.

En définitive, à l'exception des affriquées pré-palatales /ǧ/ et /č/, tous les sons spécifiques du kabyle ne peuvent, du moins dans le cadre d'une phonologie pan-kabyle, être considérés comme des phonèmes, mais uniquement comme des variantes locales, voire micro-locales. Pourtant, au niveau perceptif et subjectif, ils donnent au kabyle une identité forte, par rapport aux autres variétés de berbère et à l'arabe dialectal environnant.

La spirantisation généralisée, la fréquence et la consistance de la voyelle neutre et un accent de type mélodique font que le kabyle est généralement perçu comme une langue « chantante », volontiers comparée à l'anglais par les arabophones.

b) Morpho-syntaxe

Au plan de la morphologie et de la syntaxe, deux traits principaux peuvent être retenus comme caractéristiques du kabyle :

- La très bonne conservation de la conjugaison à suffixe du thème de prétérit des verbes d'état et de qualité ; cette conjugaison particulière – sans doute un reflet lointain de la conjugaison à suffixe sur base nominale du chamito-sémitique (Cf. « Indice de personnes » *EB* XXIV, 2001, et Chaker 2004) –, a laissé des traces dans de nombreux dialectes berbères (notamment en touareg Ahaggar), mais nulle part elle n'a été aussi bien conservée qu'en kabyle où elle reste non seulement complète, mais usitée pour un nombre considérable de verbes, sans doute plus de 150 (Chaker 1983).
- La très grande vitalité de la phrase nominale et de tous les types de prédicats non-verbaux. Non seulement le type classique, attesté dans tous les dialectes méditerranéens, *d* + *Nom* (morphème de prédication spécifique + nominal indépendant) est particulièrement fréquent, mais on peut y relever un nombre impressionnant d'autres types de prédicats non verbaux, utilisant des outils non-spécifiques : prépositions diverses, adverbes et formes diverses invariables, certains nominaux..., le plus souvent combinés à des affixes personnels des diverses séries pronominales (Chaker 1983). En kabyle, presque tout peut être prédicat, à condition d'être combiné avec la personne grammaticale, configuration très éclairante pour la théorie générale de la prédication et pour la genèse de la catégorie du verbe.

c) Lexique

Comme la plupart des dialectes Nord, le kabyle est avant tout marqué par une très forte influence de l'arabe, classique et dialectal, auxquels il a emprunté une masse considérable de lexèmes ; entre 35 à 40 % selon nos estimations faites sur la base d'une liste-diagnostic (Chaker 1984, chap. 11).

Même si ces emprunts à l'arabe obéissent globalement à un déterminisme socio-culturel relativement transparent (pression culturelle, technologique et économique d'une langue exerçant sa domination depuis treize siècles), il n'empêche que l'adoption de beaucoup de ces unités ne peut se comprendre que par des raisons internes à la société berbère, notamment par les tabous linguistiques qui induisent une stratégie généralisée d'évitement par le moyen de l'euphémisme* favorisant l'emprunt. Par ailleurs, cette pression de l'arabe n'est pas exclusive :

- de phénomènes étonnants de conservatisme lexical pour certaines notions : par. ex., celle d'« écrire/écriture » : *arultira*, alors qu'un dialecte réputé conservateur comme le touareg l'a remplacé par l'emprunt arabe *ekteb* ;

– d’une très forte capacité d’intégration phonologique, morphologique et lexico-sémantique : des termes comme *taktabi/tiktabin* « livre(s) » (de l’arabe *kitâb*) ou *tamdint/timdinin* « ville(s) » (de l’arabe (*madîna*)) sont devenus en kabyle de parfaites formes berbères.

Mais l’arabe n’a pas été, loin de là, la seule langue à avoir exercé une influence significative sur le kabyle ; le français, depuis la colonisation, joue également un rôle considérable dans la formation du lexique kabyle, sans aucun doute bien au-delà de ce que connaissent tous les autres dialectes berbères. La relation particulière de la Kabylie à la France et à la langue française (émigration très ancienne vers la France, scolarisation précoce, importance des élites francophones...) explique que le kabyle soit truffé d’emprunts au français, le plus souvent « gommés », par réflexe puriste, dans les collectes lexicographiques. Tous les vocabulaires de spécialités modernes (technologique, scientifique, administratif et politique) sont généralement empruntés au français et font partie de l’usage courant, contrairement au même vocabulaire emprunté à l’arabe classique par les arabisants.

On notera que depuis 1970 environ, avec le développement des initiatives d’aménagement linguistique, un important travail de lutte contre l’envahissement lexical arabe, mais aussi français, a été engagé par recours à moyens divers : revivification de lexèmes anciens tombés en désuétude, emprunts à d’autres dialectes berbères (principalement le touareg), formation de néologismes par dérivation et composition sur des racines berbères (voir ci-dessous). Cette dynamique, par ailleurs tout à fait légitime, confine parfois à une véritable entreprise « d’épuration linguistique » qui n’échappe ni à l’excès, ni au ridicule (sur ce sujet voir l’excellente analyse de Achab 1996).

Aménagement linguistique et développements récents du kabyle

Le passage à l’écrit

Le souci de définir et de diffuser une graphie usuelle pour leur langue a été partagé par tous les berbérisants autochtones depuis le début du xx^e siècle, qu’ils appartiennent à la sensibilité « culturaliste » des instituteurs et hommes de lettres kabyles (Boulifa, Amrouche, Feraoun, Mammeri...) ou à celle des militants « politiques » indépendantistes (Aït-Amrane, Aïche... Cf. Chaker 1998, chap. 2 et 5). Formés à l’Ecole française, ayant acquis leurs instruments d’analyse à partir de la langue française, tous ces acteurs sociaux diffusent, depuis un siècle, des graphies du berbère à base latine.

La volonté de sortir la langue de la stricte oralité se traduit par la publication d’importants corpus littéraires ou de textes sur la vie quotidienne. Dans le domaine littéraire, surtout, le support écrit imprimé va suppléer significativement la transmission orale et la mémoire collective. Vers 1945-50, la diffusion de l’écrit à base latine – en-dehors de tout enseignement formalisé en Kabylie – est déjà suffisamment avancée pour que de nombreux membres des élites instruites kabyles soient capables de composer et écrire le texte de chansons, de noter des pièces de poésie traditionnelle.

Le mouvement de production s’est poursuivi, avec un net regain depuis 1970, si bien qu’il existe actuellement : des traductions-adaptations en berbère d’œuvres littéraires internationales ou maghrébines (Brecht, Beckett, Molière, Lu Xun, Kateb, Feraoun, Mammeri...); des œuvres littéraires originales : des pièces de théâtre, des recueils poétiques, des nouvelles et des romans ; des essais historiques et même des écrits scientifiques (linguistiques, mathématiques) en kabyle.

On peut désormais parler d’une littérature écrite kabylie. Elle reste, bien sûr, modeste, mais on n’oubliera pas pour l’évaluer qu’elle est née et s’est développée

dans des conditions extrêmement défavorables, c'est-à-dire en-dehors de tout appui institutionnel, sur la base des seules motivations d'individus isolés ou de petits groupes associatifs et militants.

La notation usuelle à base latine

Les premières notations du début du xx^e siècle, comme celles de Boulifa, sont des transpositions directes des habitudes orthographiques françaises avec notamment de nombreux digrammes (« ch », « ou », « th », « dh »), une grande difficulté à distinguer les voyelles (/i, u/) des semi-voyelles (/y, w/), une prolifération des notations de la voyelle neutre (« schwa »). Avec le temps et les développements de la linguistique berbère à l'Université d'Alger (surtout avec André Basset), les intellectuels locaux subiront l'influence de plus en plus nette des usages scientifiques, largement diffusés en Algérie par une vigoureuse édition berbérissante (jusqu'en 1962). On aboutit dans les années 1960, avec des relais efficaces comme M. Mammeri, à la généralisation de notations latines d'inspiration *phonologique*, caractérisées par :

- La disparition des digrammes,
- La réduction du nombre de notations de la voyelle « neutre »,
- L'élimination de la plupart des caractéristiques phonétiques locales infra-phonémiques ou, à tout le moins, leur allègement graphique par le recours à de simples diacrités,
- Une segmentation issue directement de l'analyse syntaxique, avec une forte tendance à l'explicitation des amalgames phoniques, très nombreux en berbère à la jonction de morphèmes.

Reçues par une population ayant assez largement bénéficié d'une scolarisation en langue française, ces notations à base latine se sont solidement implantées en Kabylie. Et c'est dans ces graphies qu'ont été produits au cours des dernières décennies tous les ouvrages « grand public » édités en milieux kabyles.

Une tentative emblématique : la réactualisation des tfinagh

Insérés dans une aire de vieille culture scripturaire, les Berbères ont depuis toujours vu leur langue et leur culture dévalorisées par leur statut d'oralité. Situation qui a induit dans la période contemporaine une réaction très volontariste visant à démontrer que « le berbère ça s'écrit ! ». C'est ainsi que l'on peut expliquer l'existence dans la sensibilité berbère d'un fort courant qui prône le retour au vieil alphabet berbère (les tfinagh), qui présente le double avantage de marquer l'appartenance historique incontestable de la langue berbère au monde de l'écriture et d'assurer la discrimination maximale par rapport aux cultures environnantes puisque cet alphabet est absolument spécifique aux Berbères. En exhumant cette antique écriture – sortie partout de l'usage depuis des siècles, sauf chez les Touaregs – ces militants se donnent une arme particulièrement efficace dans un environnement où l'écriture est mythifiée, voire sacralisée. Et comme cet alphabet berbère est attesté depuis la protohistoire (au moins le vi^e siècle avant J.-C.), les Berbères accèdent ainsi à l'Histoire et à la Civilisation, antérieurement à la plupart des peuples qui ont dominé le Maghreb, notamment les Arabes ! Les tfinagh permettent aux Berbères de ne plus être catalogués parmi les Barbares et autres primitifs, pour qui la seule alternative est de se fonder dans les « grandes » cultures (écrites), en l'occurrence la culture arabo-islamique...

Ce sont certainement ces deux facteurs (historicité et spécificité) qui fondent l'engouement pour les tfinagh non seulement en Kabylie, mais aussi dans toutes les autres régions berbérophones (Maroc, domaine touareg), surtout dans les

milieux militants et populaires. Le groupe (« l'Académie Berbère » de Paris) qui initie, au début des années 1970, les néo-tifinagh était d'ailleurs une organisation qui recrutait essentiellement des prolétaires et des étudiants directement issus de la Kabylie, ayant encore toutes leurs attaches dans le monde rural.

Le linguiste peut émettre les plus extrêmes réserves, théoriques et pratiques, sur ces tentatives de réintroduction des tifinagh. Il pourra même montrer que cette option a été conduite sur des bases linguistiquement aberrantes puisqu'il s'agit en fait d'une notation phonétique du kabyle à base tifinagh ! La solution préconisée est donc doublement anti-économique : au plan graphique et au plan du principe sous-jacent à la notation. Mais les arguments du théoricien semblent de peu de poids face à la volonté de matérialiser, à travers une écriture spécifique, une identité distincte. C'est ce qui permet de comprendre l'envahissement de l'espace public en Kabylie par cette écriture, y compris au niveau de la signalétique officielle municipale. Il est d'ailleurs amusant de constater que plus de 30 années après leur mise en circulation par des militants radicaux kabyles, l'institution marocaine adopte ces « néo-tifinagh » comme alphabet officiel du berbère (décision de l'Institut Royal pour la Culture Amazigh) : les précurseurs de l'Académie berbère de Paris n'espéraient certainement pas un tel succès !

La néologie

La volonté d'insérer la langue berbère dans le monde moderne et de l'utiliser à des fins de communication autres que villageoises et traditionnelles a également très tôt induit une dynamique de création lexicale parmi les militants et intellectuels kabyles.

Les « berbéro-nationalistes », militants politiques de la branche radicale du nationalisme algérien, sont les premiers à s'être engagés, dans les années 1940, dans la voie de l'innovation lexicale : ce sont eux qui, les premiers, sont allés puiser dans les ressources des autres dialectes berbères (touareg, Maroc, Mzab...) pour enrichir et moderniser le vocabulaire kabyle. Nombre de néologismes socio-politiques introduits à cette époque en kabyle sont des emprunts à d'autres dialectes berbères.

Depuis 1970, ce travail de création lexicale s'est nettement accéléré, notamment grâce à l'action de personnalités comme Mouloud Mammeri et à quelques groupes associatifs (à Paris) ou informels (Tizi-Ouzou). Terminologie générale « moderne » (*Amawal*, 1980), lexiques spécialisés (mathématiques, architecture, linguistique, informatique...) ont été mis en circulation au cours des 25 dernières années. Deux voies principales sont empruntées pour cette production néologique :

- L'exploitation des potentialités de la dérivation verbo-nominale, très souple, mais nettement sous-utilisée dans les dialectes berbères autres que le touareg. On crée à partir de racines connues tous les dérivés verbaux et nominaux autorisés par le système : ainsi de *afeg* « voler », on tire *asafag*, « avion », *amsafag* « aviateur », *tamsafga* « aviation », *anafag* « aéroport »...
- L'emprunt aux autres dialectes berbères, où l'on va puiser les éléments de vocabulaire « manquants » : *tilelli* « liberté » vient du touareg, *aylan*, « nation » du mozabite...

Le caractère pan-berbère de la néologie kabyle s'est fortement accentué au cours de la période récente : le touareg, secondairement le chleuh, sont massivement utilisés dans toutes les entreprises néologiques.

La question du statut

Après trois décennies d'ostracisme vis-à-vis du berbère et de politique linguistique d'arabisation (Cf. Chaker 1989/98), l'Etat algérien a sensiblement assoupli

sa position à l'égard de la langue et de la culture berbères. Le berbère a retrouvé sa place en 1990 et 1991 dans l'Université ; depuis 1995, des expériences d'enseignement facultatif de la langue sont menées dans les collèges et lycées. Et, depuis mai 2002, le berbère a même acquis statut de seconde « langue nationale » dans la constitution algérienne. Cette évolution politique et juridique concerne bien sûr l'ensemble de la berbérophone algérienne ; mais elle a eu un impact et une signification toutes particulières en Kabylie dans la mesure où cette région était, depuis plusieurs décennies, à la pointe de la revendication en faveur de langue berbère (Cf. Chaker 1989/98).

Ainsi, dès le début des années 1990, un tissu associatif dense s'est mis en place légalement en Kabylie ; il a pu élargir et renforcer le travail de promotion et de valorisation de la langue berbère, à travers son enseignement et la diffusion de son écrit ; il a aussi significativement contribué à l'aménagement de la langue par la diffusion de la notation usuelle et des néologismes, à travers son rôle dans l'édition littéraire et la presse.

De même, l'enseignement du berbère dans les établissements publics à partir de 1995, assuré essentiellement par des enseignants qui étaient parallèlement des acteurs et militants du monde associatif, a consolidé la position du berbère et la diffusion de son écrit en Kabylie ; il est d'ailleurs à noter que ces expériences d'enseignement, initialement programmées pour l'ensemble de l'Algérie, se sont très vite limitées, pour l'essentiel, au seul territoire de la Kabylie, parce qu'elles y correspondaient à une attente sociale, parce que la militance associative locale a pu s'y investir. Actuellement, l'écrasante majorité⁷ des élèves qui reçoivent cet enseignement se situe en Kabylie.

Conclusion

La langue berbère de Kabylie, héritière d'une histoire tourmentée et soumise à de très fortes pressions externes, manifeste désormais une vitalité et un dynamisme certains ; elle est la seule variété du berbère qui ait fait l'objet, depuis plus d'un siècle, d'une prise en charge par ses propres locuteurs ; de ce fait, le kabyle est en passe réussir son « passage à l'écrit », à travers la stabilisation d'une notation usuelle à base latine, par le développement d'une littérature écrite déjà conséquente et l'émergence d'usages écrits fonctionnels diversifiés, notamment un usage de presse.

Parallèlement, à la faveur de l'assouplissement de la politique linguistique de l'Etat algérien à partir de 1990, l'engagement massif des Kabyles en faveur de leur langue, a permis de faire du kabyle non seulement une langue enseignée, mais aussi une langue d'enseignement.

Une véritable *norme instituée du berbère* est donc en cours de constitution en Kabylie, dynamique qui, de fait et contre les aspirations mêmes de ses promoteurs Kabyles, devrait rapidement donner au kabyle le statut de langue particulière dans l'ensemble berbère. Le travail sur la langue menée au cours du xx^e siècle rejoindrait alors celui des précurseurs comme Boulifa qui n'hésitaient pas à rédiger, en 1897/1913, une *Méthode de langue kabyle*.

7. Selon les statistiques officielles, cet enseignement concernait 69 159 élèves en 2000, dont 50 216 (= 73 %) en Kabylie (Tizi-Ouzou, Bejaïa, Bouïra, Sétif, Boumerdes). Et l'on peut, sans grand risque d'erreur, considérer que les 27 % restants pour le reste du territoire algérien sont majoritairement des Kabyles de la diaspora. Source : *L'enseignement de la langue amazighe, Bilan et perspectives*, Etude réalisée par Noura TIGZIRI et Amar NABTI, Alger, HCA, octobre 2000.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE (notices K15 et K16)

La bibliographie sur le kabyle est immense ; on en trouvera un signalement systématique dans les (nombreux) outils bibliographiques berbérissants disponibles : Applegate 1970, Basset 1952, *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1965 → (Galand, Chaker, Brenier-Estrine), Bougchiche 1977... On pourra aussi se reporter sur Internet au site du Centre de Recherche Berbère (serveur de l'INALCO : <http://www.inalco.fr>). On ne signale ici que les travaux cités dans le texte et les ouvrages de référence.

ACHAB R., 1996, *La néologie lexicale berbère (1945-1995)*, Paris/Louvain : Editions Peeters, 1996.

ACHAB R., 1998, *Langue berbère. Introduction à la notation usuelle en caractères latins*, Paris : Editions Hoggar.

ALLAOUA A., 1988, *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie : Ayt Ziyan)*, Thèse de doctorat, Université de Copenhague.

Amawal (lexique), 1980, Paris, Imedyazen. [terminologie technique et moderne berbère-français/français-berbère]

BASSET A., 1929, *Études de géographie linguistique en Kabylie* (I. Sur quelques termes concernant le corps humain.), Leroux, Paris.

BASSET A., 1936/1939, *Atlas linguistique des parlers berbères. Algérie du nord*, 2 vol. + cartes, Alger.

BASSET A., 1952 (1969), *La langue berbère*, Londres.

BASSET A., 1957, *Articles de dialectologie berbère*, Paris, Klincksieck.

BASSET A., PICARD A., 1948, *Éléments de grammaire berbère (Kabylie-Irjen)*, Alger, Alger, La Typo-Litho.

BEN SEDIRA B., 1887, *Cours de langue kabyle*, Alger, Jourdan.

BOULIFA S.A., 1897, *Méthode de langue kabyle, cours de première année*, Alger, Jourdan.

BOULIFA S.A., 1904, *Recueil de poésies kabyles*, Alger (Réédition avec présentation par T. Yacine, Paris/Alger, Awal, 1990).

BOULIFA S.A., 1913, *Méthode de langue kabyle, cours de deuxième année*, Alger, Jourdan.

CHAKER S., 1981, « Dérivés de manière en berbère (kabyle) », *GLECS*, XVII, 1972-1973 [1981], p. 81-96.

CHAKER S., 1983, *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Aix-en-Provence : Université de Provence.

CHAKER S., 1984, *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS.

CHAKER S., 1989/1998, *Berbères Aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

CHAKER S., 1995a, « Dialecte », *Encyclopédie berbère* XV, p. 2291-2295, EDISUD, Aix-en-Provence.

CHAKER S., 1995b, *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Peeters, Paris/Louvain.

CHAKER S., 1995c, « Données exploratoires en prosodie berbère : I. L'accent en kabyle ; II. Intonation et syntaxe en kabyle », *GLECS*, 31, 1995, p. 27-54 & p. 55-82.

CHAKER S., 1997, « Quelques faits de grammaticalisation dans le système verbal berbère », *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, V, p. 103-121, Klincksieck, Paris.

CHAKER S., 2001, « Indices de personnes », *Encyclopédie berbère* XXIV, p. 3725-3729, EDISUD, Aix-en-Provence.

CHAKER S., 2004 (à paraître), « Les paradigmes personnels du berbère », *Morphogénèse des pronoms personnels dans les langues africaines*, Table ronde du LLACAN-CNRS, Paris, 13-14 juin 2002.

CHAKER S. (dir.), 2001, *Hommes et femmes de Kabylie I*, (Dictionnaire biographique de la Kabylie), Aix-en-Provence, EDISUD.

Contes merveilleux et Fables, Textes nouveaux dans le parler des At-Abbas, 1976, Le Fichier Périodique, Alger.

CREUSAT, 1873, *Essai de dictionnaire français-kabyle (Zouaoua)*, Alger, Jourdan.

- DALLET J.-M., 1953, *Le verbe kabyle, lexique partiel du parler des At Mangellat*, FDB, Fort-National (Alger)
- DALLET J.-M., 1982, *Dictionnaire kabyle-français, Parler des At Mangellat*, SELAF, Paris.
- Dictionnaire Français-Berbère*, Paris, Imprimerie royale, 1844.
- Fichier de Documentation Berbère (FDB)*, Fort-national (puis Alger), 1946-1977.
- GALAND L., 1985, « La langue berbère existe-t-elle ? », *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris, Geuthner.
- GALAND L., 1989, « Les langues berbères », *La réforme des langues*, IV (Histoire et avenir), Hamburg, H. Buske Verlag.
- GENEVOIS H., 1955, « Ayt-Embarek, notes d'enquête linguistique », *Fichier de Documentation Berbère*, 49.
- HANOTEAU A., 1858 (1906), *Essai de grammaire kabyle*, Alger, Jourdan.
- HANOTEAU A., 1867, *Poésies populaires du Jurjura*, Paris.
- HANOTEAU A., 1873, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Imprimerie nationale (3 vol.). (réédition : Paris, Bouchène, 2003).
- HUYGHE R.P, 1901, *Dictionnaire kabyle-français*. Paris.
- LEBLANC (de P.), 1897, *Essai de contes kabyles*, Batna.
- LOUIS de VINCENNES (Sr.), DALLET J.-M., 1960, *Initiation à la langue berbère (Kabylie) (grammaire)*, Alger, FDB.
- LOUIS de VINCENNES (Sr.), 1971, *Vie et travaux des potières aux At-Smaeël du Djurdjura*. Éléments d'étude psychologique et linguistique, Fort-National, FDB.
- MADOUÏ Kh., 1995, *Contribution à la géographie linguistique de la Petite-Kabylie*, Mémoire de magister, Université de Bejaia.
- MAMMERRI M., 1976, *Tajerrumt n tmaziyt (tantala taqbaylit)*, Maspéro, Paris.
- MAMMERRI M., 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspéro.
- MOULIERAS A., 1891, *Les fourberies de Si Djeh'a*, Oran, Perrier. (Réédition : 1987, Paris, la Boîte à documents).
- MOULIERAS A., 1893/8, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, Leroux (2 vol.). (réédition : 1999, Aix-en-Provence, EDISUD).
- NAÏT-ZERRAD K., 1994, *Manuel de conjugaison kabyle (le verbe en berbère)*, L'Harmattan, Paris.
- NAÏT-ZERRAD K., 1995, *Grammaire du berbère contemporain, I - Morphologie*, ENAG, Alger.
- NAÏT-ZERRAD K., 2000, « Auxiliaires temporels en berbère », *Proceedings of the 2nd World Congress of African Linguistics, Leipzig 1997*, p. 669-678, H. Ekkehard Wolff/Orin D. Gensler (eds.), Rüdiger Köppe Verlag, Köln.
- NAÏT-ZERRAD K., 2001a, *Grammaire moderne du kabyle*, Karthala, Paris.
- NAÏT-ZERRAD K., 2001b, « Esquisse d'une classification linguistique des parlers berbères », *Al-Andalus-Magreb* 8-9, p. 391-404, 2000-2001, Universidad de Cádiz.
- OLIVIER, 1878, *Dictionnaire kabyle-français*, Le Puy.
- PICARD A., 1960, *De quelques faits de stylistique dans le parler des Irjen (Kabylie, Algérie). De la phrase inorganique à la phrase organisée*, Alger, La Typo-Litho/J. Carbonnel.
- RABHI A., 1995, *Description d'un parler amazigh: Ayt-Mhend d'Aokas (Bejaia, Algérie). Morphosyntaxe*, Mémoire de Magister, Université de Bejaia.
- RAHMANI S., 1933, *Notes ethnographiques et sociologiques sur les Beni Mh'amed du cap Aokas et les Beni Amrous*, Constantine.
- RAHMANI S., 1939, *Coutumes kabyles du Cap Aokas*, Alger.
- VENTURE de PARADIS, 1838, *Dictionnaire de la langue berbère expliqué en français et en idiome barbaresque précédé d'une grammaire berbère*.

K16. KABYLIE : DIALECTOLOGIE

Les berbérissants regroupent les parlers berbères en variétés régionales ou aires dialectales – comme le chleuh, le kabyle, le chaoui, le touareg, le rifain, etc. – à l'intérieur desquelles l'intercompréhension est normalement assurée. Ces grands ensembles sont eux-mêmes constitués de sous-variétés – représentées chacune par une confédération, une tribu ou un groupe de villages – possédant des particularités spécifiques. Celles-ci ne sont pas seulement restreintes au vocabulaire mais touchent également la phonétique et la morphosyntaxe. (Sur la distinction langue/dialecte/parler, voir Chaker, *EB XV*, 1995).

Pour des raisons historiques, les études berbères sont dominées depuis le début du XX^e siècle par des travaux portant sur la Kabylie occidentale (Grande Kabylie) aussi bien à l'université (André Basset, Boulifa...) que dans les publications du Fichier de Documentation berbère fondé par les Pères Blancs en 1946 à Fort-National (Larbaa Nat Iraten). Signalons ici les *Etudes de géographie linguistique en Kabylie* (1929) d'André Basset, un des rares travaux couvrant la totalité de la Kabylie et portant « sur quelques termes berbères concernant le corps humain ».

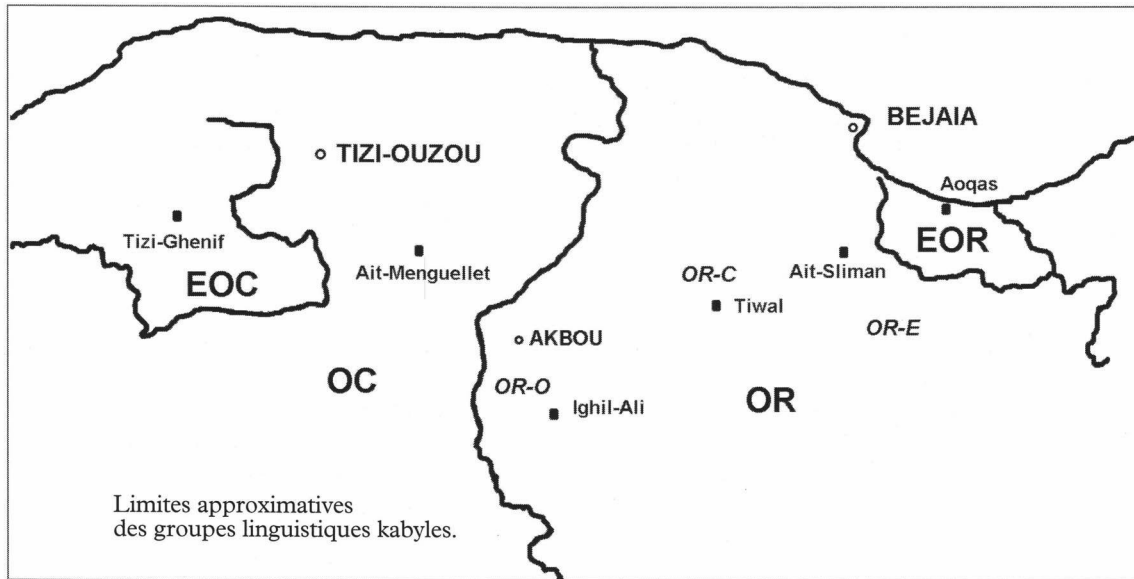
Après l'indépendance, et jusqu'à une période récente, cette situation perdure, que ce soit en Kabylie ou en émigration, la majorité des acteurs (universitaires ou militants associatifs) étant originaires de la Kabylie occidentale (M. Mammeri, S. Chaker...).

Le reste de la Kabylie a donc été le parent pauvre des études berbères, on peut citer néanmoins (outre des notes grammaticales et des textes dans Hanoteau, Basset, Bensedira...) :

- pour sa partie orientale et extrême orientale (Petite Kabylie), le *Dictionnaire français-kabyle* (parlers de Bejaia et de ses environs) publié en 1844 par lequel les études berbères ont, paradoxalement, été inaugurées ; les textes de Leblanc de Prebois (1897) et les « Contes merveilleux et fables » (FDB, 1976) pour les Ait-Abbas ; Slimane Rahmani (1933, 1939) et Genevois (1955) pour les parlers de la Kabylie maritime et ses environs (Aoqas, Ait-Mbarek)
- pour sa partie extrême occidentale (Draa El Mizan, Boghni, Tizi-Ghennif...), nous n'avons pratiquement aucun texte ni aucune étude, si ce n'est un fascicule consacré aux potières de la région de Bu-Nuh, publié par le FDB (Louis de Vincennes, 1971).

Ce vide commence cependant à être comblé à la faveur des travaux de chercheurs originaires de Kabylie orientale (Allaoua 1988, 1994 ; Rabhi 1995 ; Madoui 1995...) en particulier avec l'ouverture du département de langue et culture amazighes de l'université de Béjaia. Ajoutons que l'on a signalé dans Nait-Zerrad 1994, 1995 et 2001a les particularités phonétiques, morphosyntaxiques et lexicales des parlers orientaux et occidentaux.

La situation linguistique kabyle est beaucoup plus complexe qu'une simple distinction entre Grande Kabylie et Petite Kabylie. Ces dénominations géographiques ont une pertinence linguistique limitée, d'autant que l'on ne sait pas toujours ce que cela recouvre exactement sous la plume des auteurs. Les parlers kabyles constituent un continuum dialectal et il est difficile d'établir une classification à partir d'un faisceau d'isoglosses, les données étant souvent enchevêtrées. Par exemple, Basset (1929) montre une variation importante pour « mollet » alors qu'elle est beaucoup plus restreinte pour « oreille ». Les sous-variétés contiguës sont linguistiquement très proches alors que celles situées aux extrêmes sont plus proches du dialecte avec lequel elles sont en contact (le chaoui pour la Kabylie extrême orientale) et l'intercompréhension entre elles est plus difficile.



On peut néanmoins envisager au moins quatre groupes linguistiques *plus ou moins* homogènes :

- extrême occidentale (EOC : *Tizi-Ghennif, Boghni, Draa el Mizan...*),
- occidentale (OC : *At Menguellat, At Yiraten, At Aissi, At Yanni...*),
- oriental (OR-Ouest : *At Mlikeche, At Abbas, OR-Centre : At Aidel, At Khiar, OR-Est : At Sliman...*)
- extrême orientale (EOR : *Aoqas, Melbou, At Smail...*),

que l'on peut encore subdiviser et affiner... Cette distribution se fonde sur plusieurs critères phonétiques, morphosyntaxiques et lexicaux. Nous en proposons quelques-uns dans les lignes qui suivent. À l'intérieur d'un groupe, il peut bien entendu exister des différences sur tel ou tel point très particulier dans tel ou tel village... On ne notera ici que les tendances lourdes (Cf. également Nait-Zerrad 2001b) :

EOC : *Tizi-Ghennif* (notes personnelles)

OC : *Ait-Menguellat* (Dallet 1982)

OR-Ouest : *Ighil-Ali* (notes personnelles), OR-Centre : *Tiwal* (notes personnelles), OR-Est : *Ait-Slimane* (Allaoua 1988)

EOR : *Aoqas* (Rabhi 1995), Madoui 1995 et notes personnelles

1. Phonétique : réalisations différentes selon les groupes

- la tendue ww : $bb^{(w)}$ (EOC, OC), $gg^{(w)}$ (OR), ww (EOR).

On signalera spécialement dans la partie OR-Centre et Est (*Tiwal, At Sliman*) la réalisation *tabburt* « porte » avec un *b* tendu spirant, exemple unique (ailleurs, on a : *tabburt, taggurt* ou *tawwurt*). Ajoutons que la tendue labialisée bb^{w} ne fait pas partie de l'inventaire phonétique des groupes OR et EOR.

- les assimilations (aux frontières de morphèmes) :

$n+w > bb^{w}$ (EOC, OC), gg^{w} (OR-Ouest), ww (OR-Centre et Est, EOR) ;

$n+y > gg$ (EOC, OC, OR-Ouest), yy (OR-Centre et Est, EOR) ;

etc.

- Le groupe EOR et en partie OR-Est ne connaissent pas les affriquées [ts] et [dz];
- La pharyngalisée (« emphatique ») *d* (EOC, OC, OR-Ouest) s'assourdit en *t* (OR-Centre et Est, EOR) (*aṭar* au lieu de *aḍar*, « pied »);
- Le passage dans certains contextes de [w] (EOC, OC, OR-Ouest) à [g] (OR-Centre et Est, EOR) : *awezlan* ~ *agezlan* « court », *awettuf* ~ *agettuf* « fourmis », *awtul* ~ *agtul* « lièvre »...
- La labio-vélarisation est beaucoup moins attestée ou inconnue en OR-Est et EOR.

2. Morphosyntaxe

- Les affixes possessifs : EOC *-nes*/OC, OR *-is*, *-ines*, EOR *-is* (exemple de la 3^e p. singulier)
- Absence de certaines particules préverbaux en OR et EOR (*la*,...).
- L'usage courant de la particule (*t*)*tuy* comme auxiliaire pour le passé en EOC et EOR (v. également Nait-Zerrad 1995, 2000 et Chaker 1997).
- La grammaticalisation du verbe *ini* « dire » en OR-Ouest (At Abbas) qui s'emploie comme conjonction.

3. système verbal

- la désinence personnelle de l'impératif masculin pluriel chez les *At Abbas* se présente sous la forme *----wt* quand le thème verbal se termine par une consonne, en regard de la forme sans semi-voyelle *----t* attestée dans le reste du domaine kabyle.
- les verbes de qualité : Les *At Slimane* ont une « conjugaison » particulière qui consiste à employer les affixes personnels directs après le thème verbal de prétérit pour indiquer la personne. Dans les autres parlers, on utilise un paradigme spécifique d'indices personnels suffixés à ce thème. En Kabylie EOR, cette conjugaison semble avoir disparue.
- le préverbe de l'aoriste *ad/a* (EOC, OC, OR) ~ *di/i* (EOR)
- les particules d'orientation *d* et *n* : cette dernière n'est pas attestée en Kabylie orientale et extrême orientale.

EOC	OC Tizi-Ghennif	OR-Ouest Ait Manguellat	OR-Centre At Abbas	OR-Est At Aïdel, At Khïar	EOR At Sliman	Aoqas
Préverbe	<i>Ad/a</i>	<i>ad/a</i>	<i>ad/a</i>	<i>ad/a</i>	<i>ad/a</i>	<i>di/i</i>
<i>u/ʉ</i>	<i>ʉ</i>	<i>ʉ</i>	<i>ʉ</i>	<i>ʉ</i>	<i>ʉ/ʉ</i>	<i>u</i>
<i>D/n</i>	<i>N</i>	<i>n</i>	-	-	-	-
labial.	+	+	+	+	- (+)	- (+)
(<i>i</i>) <i>tuy</i>	<i>tuy</i>	-	-	-	(<i>ttuy</i>)	<i>ttuy</i>
Qualité	+	+	+	+	+ affixes	-
<i>N+w</i>	<i>Bb^(w)</i>	<i>bb^(w)</i>	<i>gg^(w)</i>	<i>ww</i>	<i>ww</i>	<i>ww</i>
<i>N+y</i>	<i>Gg</i>	<i>gg</i>	<i>Gg</i>	<i>yy</i>	<i>yy</i>	<i>yy</i>
Impératif	<i>---- t</i>	<i>---- t</i>	<i>---- wt</i>	<i>---- t</i>	<i>---- t</i>	<i>---- t</i>
Apophon.	<i>i/a</i>	<i>i/a</i>	<i>i/a</i>	<i>i/a/i/a</i>	<i>i/a/i/a</i>	<i>i/a</i>
<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>	<i>d</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>

TABLEAU DES VARIATIONS PHONÉTIQUES ET MORPHOSYNTAXIQUES

- la conjugaison des verbes forts du type CCu et CC avec respectivement l'apophonie u/(i/a) et ø/(i/a) [*i* pour les personnes 1 et 2 du singulier et *a* pour le reste] en EOC, OC, OR-Ouest et u/(i/a/i/a) et ø/(i/a/i/a) [*i* pour les p. 1 du singulier et 2 singulier et pluriel, *a* pour le reste] en OR-Centre et Est.

4. Lexique

Pour ce qui est du vocabulaire, on a déjà évoqué l'ouvrage de Basset (1929) qui montre bien – sur les 20 entrées portant sur le corps humain – que l'on ne peut définir de frontière nette entre les 4 groupes EOC, OC, OR et EOR.

Les exemples du tableau ci-dessous montrent la variation entre les différents groupes, étant entendu que cet échantillon ne peut être généralisé, le vocabulaire étant pour une large part commun avec une réserve pour la partie la plus orientale du groupe EOR. Certaines unités lexicales ne sont attestées que dans certains groupes : comme *kel* « passer la journée », *iglifex* « ruminat » chez les At Abbas, *ikeeb* « renard » chez les At Abbas et At Aïdel, etc. que l'on retrouve dans d'autres dialectes. Deux remarques à propos du tableau :

- « rêver » : la forme *argu* a perdu la première radicale (< *H/WRG) qui s'est maintenue dans *bareg* et *bureg*. On comparera avec les autres parlers : Maroc central, chleuh *warg*, *warga* ; touareg *harǧet*, Ghadamès *berǧ*...

– « être épais » : la radicale perdue *H/W (vocalisée ou présente sous la forme de la semi-consonne [w] en EOC, OC et OR-Ouest s'est maintenue en OR-Est et EOR : (*i*)*zhur* (Cf. touareg : Ahaggar *huhər*, Adrar des Ifoghas *cuhār*, Oudalan *zuwār*)

On observe donc des variations phonétiques, morphologiques, syntaxiques et lexicales circonscrites à des sous-régions particulières qui permettent de dégager des groupes ayant une certaine unité. Il reste cependant que de vraies frontières linguistiques ne peuvent être tracées étant donné que certains éléments (comme *tuγ*) se retrouvent parfois aux extrémités du domaine. Ces quelques remarques montrent l'intérêt qu'il y aurait à disposer rapidement de monographies pour les parlers représentant les sous-variétés peu ou non encore documentées pour une meilleure et plus fine connaissance de la géographie linguistique de la Kabylie et en conséquence les implications que l'on peut en tirer pour la standardisation du kabyle.

BIBLIOGRAPHIE (voir notice K15)

K. NAIT-ZERRAD

EOC	OC Tizi-Ghennif	OR -Ouest Ait Manguellat	OR-Centre At Abbas	OR-Est At Aïdel, At Khïar	EOR At Sliman	Aoqas
Oreille	<i>amezzuγ</i>	<i>amezzuγ</i>	<i>amezzuγ</i>	<i>amezzuγ</i>	<i>imejj</i>	<i>imejj</i>
chevelure	<i>rric</i>	<i>acebbub aceččuy</i>	<i>acekkub</i>	<i>acekkub</i>	<i>ccεer</i>	<i>ccεer acekkut</i>
Acheter	<i>aγ</i>	<i>aγ</i>	<i>aγ</i>	<i>aγ</i>	<i>aγ</i>	<i>aseγ seγ</i>
Lait	<i>ak^oeffay</i>	<i>ayefk(i)</i>	<i>ayefki</i>	<i>ayefki</i>	<i>ayefki</i>	<i>ayekfi</i>
Rêver	<i>bargu</i>	<i>argu</i>	<i>argu</i>	<i>argu</i>	<i>argu</i>	<i>bureg</i>
Front	<i>anyir</i>	<i>anyir</i>	<i>ayendur</i>	<i>ayendur</i>	<i>ayendur</i>	<i>aεenmur</i>
Épais	<i>zur</i>	<i>zur, zwr</i>	<i>zur, zwr</i>	<i>zur, zwr</i>	<i>izhur</i>	<i>zhur</i>

EXEMPLES DE VARIATIONS LEXICALES

K17. KABYLIE : LITTÉRATURE

La littérature kabyle ancienne était une littérature essentiellement orale ; intimement liée à la vie sociale, elle se ramifiait en plusieurs genres : la poésie, le conte, les chants de travail (chants des travaux agricoles, chants de la meule...), chants rituels, proverbes, devinettes, comptines...

Parmi ces genres d'inégale importance, la première place revenait à la poésie. Une part non négligeable de cette production poétique était villageoise et anonyme mais cette poésie pouvait aussi être l'œuvre de poètes reconnus (*afsih, ifsihen*) comme Youcef ou Kaci (*Yusef u Qasi*). Outre ces poètes créateurs, existaient des poètes transmetteurs (*ameddab, imeddaben*) ; ceux-ci faisaient circuler des répertoires qu'ils avaient mémorisés de village en village, de tribu en tribu. Avant la conquête française, ces poètes quel que soit leur statut étaient des poètes itinérants.

À l'intérieur de ce genre dominant qu'était la poésie, on pouvait distinguer deux sous-champs :

- La poésie religieuse comprenait un répertoire probablement très ancien de longs poèmes (*taqsit, tiqsidin*) évoquant des personnages bibliques (Abraham, Moïse, Joseph, Job...) et de l'Islam (le prophète Mohamed mais aussi et surtout Ali) – (Cf. Mammeri, 1980). À ce répertoire, s'ajoutait une veine de poèmes édifiants (*ddker*, de l'arabe *dikr* : « évocation du nom de Dieu »). Ces longs poèmes hagiographiques sont encore vivants dans la mémoire en particulier dans les milieux religieux ; quant aux poèmes édifiants, ils constituent une veine très productive, alimentée par des producteurs le plus souvent anonymes. Dans certains villages, ces poèmes sont encore régulièrement chantés par des chœurs féminins et masculins lors des veillées funèbres.
- La poésie profane présentait une thématique très diversifiée : référence au code de l'honneur, aux valeurs guerrières, poésie satirique, gnomique ; la poésie lyrique, bien qu'elle ait constitué une veine très productive, n'accédait que difficilement à l'espace public.

La conquête française et les profonds bouleversements qu'elle entraîna (violence de la conquête militaire, déstructuration du tissu tribal, important mouvement migratoire vers les villes algériennes et vers la France) eurent des incidences très nettes sur le champ de la littérature : certains genres, sans avoir totalement disparu, se sont essouffés ; c'est le cas du conte, des chants rituels, proverbes, comptines. Ces genres, bien qu'ils soient encore vivants, sont aujourd'hui très peu productifs. Dans ces profonds bouleversements qui pourraient s'apparenter à une véritable sélection par l'Histoire, seule la poésie a réellement survécu ; elle a réussi à traduire aussi bien la violence du choc colonial que les profonds bouleversements qui s'ensuivirent. Les *Poésies populaires de la Kabylie du Fuzjura* collectées par Hanoteau (1867) sont une véritable chronique de la conquête vue par les Kabyles ; quant à Si Mohand, le poète errant, il rendit compte avec fidélité de la période qui fut perçue par les Kabyles comme la fin d'un monde.

Enfin, une des conséquences indirectes de la conquête française fut l'appropriation de l'écrit par les élites autochtones formées à l'école moderne ; cette appropriation donna naissance à une littérature écrite. L'émergence de cette littérature fut un processus long et complexe : entre la *Méthode de langue kabyle* de Saïd Boulifa en 1913 et le premier roman – *Asfel* de Rachid Aliche – paru en 1981, près de 70 ans se sont écoulés. Les premiers instituteurs, comme Boulifa, Ben Sedira, Cid Kaoui avaient produit à l'écrit des textes ethnographiques ; ils

avaient aussi fixé des textes de littérature orale (ce fut le cas des poèmes de Si Mohand collectés et publiés par Boulifa), mais ils n'avaient pas produit de textes littéraires.

Le premier auteur de textes littéraires écrits fut Bélaïd Aït Ali ; celui-ci, mort prématurément à 39 ans en 1950, fut l'auteur d'un seul ouvrage que le Fichier de Documentation Berbère (FDB) publia en 1962 sous le titre : *Les cahiers de Bélaïd ou la Kabylie d'antan*. Cet ouvrage est en réalité un recueil de poèmes (*isefra*), de contes (*timucuha*) et de « nouvelles » (*amexlud*). Les textes figurant sous la rubrique *amexlud* (mélanges) s'apparenteraient à ce que l'on pourrait appeler des scènes de la vie quotidienne en Kabylie, une version anticipée et écrite en kabyle de *Jours de Kabylie* de Mouloud Feraoun. *Amexlud* signifie « mélange » (un peu confus) d'éléments divers ; la difficulté d'une dénomination précise rend bien compte du caractère nouveau de ce genre, c'est pourtant ce genre difficile à dénommer qui préfigure ce que seront les nouvelles formes de production littéraire écrite. Analysant cette situation de transition, Paulette Galand-Pernet écrira en 1973 : « *Ce que prouvent Boulifa et Bélaïd Aït Ali, c'est qu'une œuvre de longue haleine est possible. Si l'on n'a encore vu paraître aucun roman en berbère, cela tient à des raisons économiques et sociales et non à un manque de moyens littéraires* » (Galand-Pernet 1973 : 318).

C'est le début des années 1970 qui constitue un véritable tournant pour la littérature kabyle qu'elle soit orale ou écrite. La néo-chanson s'est imposée avec des noms comme Idir, Aït-Manguellet, Ferhat, Matoub Lounès, le groupe Djurdjura... Il s'agit de chansons à textes ; à la différence des poètes traditionnels, les auteurs contemporains écrivent leurs poèmes et la langue de cette poésie moderne tout en réactivant des archaïsmes, des métaphores et des motifs anciens, puise à des degrés divers dans la néologie.

Pour la littérature écrite, la tendance qui consiste à produire dans la langue et non pas seulement à y fixer des textes oraux devient irréversible, étendant ainsi l'écrit à des domaines tout à fait nouveaux : littérature, production de lexiques spécialisés (mathématiques, informatique, linguistique...), traduction, presse. De tous ces champs investis par l'écrit moderne, le champ de la littérature est sans conteste le plus important. C'est la néo-littérature qui a servi et qui sert encore de laboratoire à cette langue en gestation. Dans ce champ littéraire complètement renouvelé depuis le début des années 1970, on notera la traduction d'œuvres algériennes (Kateb, Feraoun), étrangères (Brecht, Beckett, Molière), la naissance de genres littéraires nouveaux tels que le théâtre, la nouvelle, le roman.

Le théâtre est lié au nom de Mohand-ou-Yahia qui fit œuvre de pionnier à partir du début des années 1970 par ses traductions-adaptations d'œuvres de Brecht, Kateb, Molière, etc. Avec la chanson le théâtre constitue un véritable pont entre l'écriture et l'oralité.

À la même période, en 1981, *Asfel* de Rachid Aliche annonce la naissance du genre romanesque.

C'est dans la littérature écrite que la langue est investie comme un véritable laboratoire. Cette langue, dans laquelle s'expriment de profondes fractures et une ultime lutte pour la survie, est en même temps malmenée et jalousement préservée. Cette langue est en effet traversée par une profonde dynamique qui touche d'abord le lexique par l'intégration importante de néologismes et à un degré moindre la syntaxe : l'interférence avec la syntaxe du français constitue une tendance lourde pour le kabyle écrit en général ; sans échapper totalement à cette tendance, la langue de la néo-littérature est relativement épargnée quant à la prégnance des calques syntaxiques.

Sur le plan du contenu, un thème majeur traverse comme une lame de fond l'ensemble de cette néo-littérature qu'elle soit orale ou écrite: il s'agit de la contestation politique et de la quête identitaire. La poésie de ces trente dernières années, aussi bien que la production romanesque porte une « charge » de contestation d'une rare virulence à l'égard de l'État. La thématique de la contestation n'est pas née *ex nihilo*: le thème de la résistance a toujours été fortement présent dans la poésie kabyle (Cf. Benbrahim 1982; Chaker 1989); le lien entre poésie et résistance était si nettement perçu pendant la période coloniale que la circulation des poètes était très sévèrement surveillée après l'insurrection de 1871. La fronde contestataire des poètes contemporains est dirigée contre l'État algérien en raison du déni identitaire. C'est dans ce contexte que la quête identitaire occupe une place prépondérante: cette quête, rendue par des moyens différents, est omniprésente dans les romans de Rachid Aliche, de Saïd Sadi, de Amar Mezdad; elle peut revêtir dans un roman comme *Asfel* (R. Aliche, 1981) des formes pathétiques.

Un autre thème lié aux deux précédents sous-tend en particulier la production romanesque, il s'agit du thème de l'éclatement: à l'image de la culture à laquelle ils appartiennent, les héros de ces romans sont des hommes en crise dans une situation de crise. Cet éclatement, symbolisé dans les romans d'Aliche par l'image de l'amphore brisée, peut mener les héros jusqu'au suicide. Dans le roman d'Amar Mezdad, *id d wass* (Mezdad 1990), c'est la frêle silhouette de la vieille mère qui assure le lien entre hier et aujourd'hui, le village et la ville, c'est elle qui assure la permanence entre ces profondes fractures, évitant ainsi l'éclatement.

Cette thématique, bien que très actuelle, prend solidement ancrage dans la symbolique berbère. C'est cette capacité de se projeter dans l'avenir sans se déraciner qui fait l'originalité de la littérature kabyle aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

- AÏT ALI (Belaïd), 1962, « Les cahiers de Bélaïd ou la Kabylie d'antan » in *Fichier de Documentation Berbère* (FDB).
- ALICHE R., 1981, *Asfel* (roman), Mussidan, Lyon.
- ALICHE R., 1986, *Faffa* (roman), Mussidan, Lyon.
- BASSET H., 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Carbonnel, Alger.
- BENBRAHIM-BENHAMADOUCHE M., 1982, *La poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, Paris, École Des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS); Thèse de Doctorat sous la direction de Camille Lacoste-Dujardin.
- BOULIFA (Si Amar ou Saïd), 1913, *Méthode de langue kabyle (2^e année) étude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Jourdan, Alger.
- BOUNFOUR A., 1999, *Introduction à la littérature berbère I: la poésie*, Peeters, Paris - Louvain.
- CHAKER S., 1982, « Structures formelles de la poésie kabyle » in *Actes de la table ronde « Littérature orale »*, CRAPE - OPU, Alger.
- CHAKER S., 1987, « Documents sur les précurseurs. Deux instituteurs kabyles: Si Amar ou Saïd Boulifa et M. A Lechani » in *ROMM*, 44, p. 97-115. Édisud, Aix-en-Provence (sous la direction de Salem Chaker).
- CHAKER S., 1989, « Une tradition de résistance et de lutte: la poésie berbère kabyle. Un parcours poétique » in *RMMM*, 51, p: 11-31. Édisud, Aix-en-Provence (sous la direction de Salem Chaker).
- CHAKER S., 2001, « BOULIFA Si Amar ou Saïd (1865-1931): le grand précurseur berbérisant » in *Hommes et Femmes de Kabylie*, p: 119-123. Édisud, Aix-en-Provence Ina-yas, Alger.
- GALAND-PERNET P., 1973, « Tradition et modernité dans les littératures berbères » in *Actes du Premier Colloque des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère*, SNED, Alger.

- GALAND-PERNET P., 1998, *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris.
- HANOTEAU A., 1867, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Imprimerie Impériale, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1970, *Le conte kabyle. Étude ethnologique*. Maspéro, Paris.
- MAMMERI M., 1969, *Les Isefra, poèmes de Si Mohand ou Mhand*, Maspéro, Paris.
- MAMMERI M., 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro, Paris.
- MAMMERI M., 1990, *Inna-yas Ccix Muḥend, Cheikh Mohand a dit*, édition Inna-yas, Alger.
- MEROLLA D., 1997, *Gender and Community i the kabyle literary space*. Research School, CNWS, Leiden.
- MEZDAD A., 1990, *Id d wass* (roman), édition Asalu - Azar, Alger.
- MEZDAD A., 2000, *Tagrest uryu* (roman), édition Ayamun, Béjaïa.
- SADI S., 1983, *Askuti* (roman), Imedyazen, Paris.
- YACINE-TITOUH T., 1988, *Lizli ou l'amour chanté en kabyle*, Maison des Sciences de l'Homme (MSH), Paris.
- YACINE-TITOUH T., 1989, *Ait-Manguellat chante*, La Découverte - Awal, Paris.
- ZENIA S., 1995, *Tafrara Aurore* (roman), L'Harmattan - Awal, Paris.

D. ABROUS

K18. KABYLIE : L'ISLAM

On traitera ici de la coexistence paradoxale entre deux identités qui sont, au fond, exclusives l'une de l'autre, l'islam et la kabyllité; paradoxale car l'islam ou l'islamité, comme le disent bien les textes, les interprètes et commentateurs, n'est pas une identité partielle ni un chapitre à part d'une identité globale: l'islam est vu comme le bassin où toute les identités éparses doivent, comme des rigoles, se rejoindre et se fondre; c'est un savoir, une langue, une culture, une manière de se positionner et de se comporter, un savoir et un pouvoir scientifique et politique. Il est donc difficile, pour l'individu ou le groupe, de se référer de manière équilibrée à l'une et à l'autre des deux identités; comme dans les situations de bilinguisme, si l'on peut maîtriser et utiliser également deux langues, il est sûr qu'on n'a jamais le même rapport subjectif à l'une et à l'autre et que l'équilibre est nécessairement instable et transitoire, au niveau de l'individu comme à celui du groupe.

Islam de Kabylie et islam en Kabylie

La véritable ossature de l'islam kabyle a pris forme avec le mouvement maraboutique au début du XVI^e siècle. Avant cette date, la Kabylie ne présentait pas sur le plan religieux une configuration particulière et ne se distinguait apparemment pas du contexte religieux global nord-africain. Le maraboutisme est un mouvement d'islamisation sociale qui, pour la première fois, a impliqué des hommes, des idées, des pratiques nouvelles combinant le dogme islamique et le milieu social local. *Amrabed* est la forme berbérisée de l'arabe dialectal *mrâbeṭ* qui est lui-même une forme dialectalisée du terme arabe classique *al-murâbiṭ* d'où provient le mot Almoravide; *rabāṭa*, « attacher » en arabe, réfère à « l'attachement » des Berbères à leur identité et à leur terre dans sa défense contre la *reconquista* hispano-portugaise et c'est naturellement dans l'islam qu'ils ont cherché et trouvé le cadre de leur résistance à la poussée chrétienne.

Mais une fois la menace éloignée, ou du moins contenue, les soldats de l'islam (les marabouts) ont réorienté leur mission vers les populations du désert et des

montagnes (*i.e.* la Berbérie profonde). Ce qui a assuré la pérennité et l'efficacité spirituelle et temporelle de ce mouvement, c'est le fait qu'il était oral et local, bien qu'il se donnait une apparence scripturaire et universelle. C'est le maraboutisme et, plus tard, le confrérisme qui ont islamisé en profondeur (et partiellement arabisé) les Kabyles ; ce sont aussi eux qui ont enraciné le culte des saints – et tout ce qu'on désigne sous le terme de religion populaire –, qui a permis d'échapper au dogme rigide, étroit et froid des docteurs de l'islam et des textes religieux.

L'arrivée des marabouts en grand nombre en Kabylie date du début du XVI^e siècle ; ils forment soit des hameaux spécifiques, soit des quartiers particuliers à la lisière des villages. Les marabouts, détenteurs du savoir religieux scripturaire, ne portaient pas les armes et ne participaient pas aux conflits inter-villageois et inter-tribaux ; leur rôle social était celui d'intercesseurs et d'intermédiaires ; auréolés de leur savoir et de leur légitimité coranique, ils dénouaient les crises, entre les individus et entre les groupes. Leur arrivée en Kabylie a aussi enrichi la production littéraire orale par l'introduction de genres religieux et mystiques nouveaux comme le *dīkr* (oraison religieuse), les récits et légendes hagiographiques : l'histoire de Joseph (*Sidna Yusef*), la mort de Moïse (*Sidna Musa*), le sacrifice d'Abraham ou encore des récits édifiants comme « l'histoire du chameau », « l'histoire du Juif converti », « l'esclave calomniateur » ou « la gazelle ». Ce qui a entraîné la berbérisation de nombreux mots arabes, mais surtout l'introduction massive d'un lexique arabe, renforçant le contact des Kabyles avec la langue arabe écrite et orale.

Mais l'enracinement des marabouts en Kabylie n'est pas étranger à la relation complexe que les Kabyles entretenaient avec les Turcs d'Alger. Ainsi, après la soumission des Aït Jennad, suite à l'expédition meurtrière de Yahia Agha, et sans doute pour s'attacher les sympathies des Kabyles, le dey (qui connaissait bien le complexe des Kabyles vis-à-vis de leur identité et leur attrait pour la ville, ses savoirs et son esthétique) engage toute une action de constructions et réhabilitations à forte orientation religieuse ; c'est ainsi que :

« tout en réparant les fontaines des villages, un certain nombre de travaux présentant un intérêt public comme les chemins et les maisons connues furent exécutés. Ce fut ainsi que son attention bienveillante se porta particulièrement sur tout ce qui présentait un caractère religieux avec la construction de mosquées et de zawiya : des mausolées avec coupoles sur certains marabouts vénérés furent édifiés. Le sanctuaire de Sidi Mansour de Timizar fut particulièrement restauré et embelli. Les Zarkhfaoua, les Iazouzen et les Aït Flik, familles maraboutique de Tamgout, eurent leurs fontaines arrangées et leurs mosquées reconstruites à la mauresque. Thifrih n'ath Lhaj et même les chorfa des Aït Ghobri eurent leur part dans les largesses du dey dont le but principal était de s'assurer avec la sympathie des chefs religieux et laïcs, la libre exploitation de la riche forêt de Tamgout et d'Akfadou » (Boulifa 1925, p. 224).

Un autre événement, dans lequel l'interférence ottomane n'est pas exclue, a profondément marqué le paysage religieux kabyle : le retour (vers 1774) aux Aït Smaïl de Sidi Abderrahmane (dit *bu-qubrīn*, « aux deux tombes ») d'Égypte où il avait été disciple de Cheikh Naфраoui (maître et adepte de l'ordre khalwati dominant en Turquie) pendant près de trente ans. À partir de cette date, les Aït Smaïl vont devenir la capitale religieuse de la Kabylie et le giron d'un ordre religieux nouveau et influent dans toute l'Afrique du Nord, la *Rahmaniyya**. Ce moment marque en effet le passage du maraboutisme au confrérisme, d'une religiosité de proximité, orale et émotionnelle, fondée sur la filiation par la terre et le sang, à une religion plus intellectuelle, scripturaire et scholastique, fondée sur une hiérarchie et une division entre maîtres et disciples, l'étude de disciplines diverses (jurispru-

dence : *fiqh* et grammaire : *nahw*, particulièrement), avec un cursus consacrée par un diplôme (*al-ward* à l'entrée et *l'ijâza* à la sortie). Après la mort du fondateur Sidi Abderrahmane en 1794, se sont succédés des maîtres d'origines et de profils très divers, le plus grand d'entre eux fut Sidi Ali ben Aïssa qui dirigera l'ordre pendant 43 ans (1794-1836); lui succéderont Belkasem ou El Hafid [*Belqasem u Lhafid*] des Babors, puis Hadj El Bachir [*Lbağ Lbašir*], un marocain qui avait l'appui de l'émir Abdelkader mais que les Kabyles ne reconnaîtront pas; ils lui préféreront Lalla Khedidja, veuve de Ali ben Aïssa; puis, à partir de 1844, Sidi El Hadj Amar chef de la résistance de 1857 à la conquête française qui sera remplacé par El Djaadi (de Sour-el Ghozlane) après que El Hadj Amar se soit réfugié en Tunisie.

Au moment de l'occupation française de l'Algérie, tout indique que l'ordre (*tarîqa*) de Sidi Abderrahmane (*Rahmâniyya*) était à l'apogée de son expansion. La zaouïa d'Aït Smaïl était en passe de devenir le centre de l'islam nord-africain : les ramifications de l'ordre atteignaient la Tripolitaine et même les portes du désert algérien, grâce à Sidi Ali ben Aïssa, dont H. Khoja (1988. p. 167) dit en 1833 :

« Pour faire connaître toute l'influence qu'il exerce, il suffit de dire que c'est le même qui après l'invasion des Français s'est offert pour traiter de la paix entre ces derniers et les Kabyles. La puissance de cet homme se fait sentir jusque dans le royaume de Tunis, il a dans chaque ville ou village de toute la Régence un représentant dans les mosquées, chargé de recevoir tous les dons qui lui sont destinés. Ce même représentant perçoit des dîmes sur les récoltes et toutes ces offrandes sont distribuées à la classe indigente et servent à entretenir les lieux consacrés à l'hospitalité. Partout où il y a un représentant collecteur, il existe une maison ouverte à l'hospitalité, où l'on nourrit et loge gratuitement les voyageurs et leurs animaux. Au bout de chaque année ce qui n'est pas dépensé est envoyé au marabout principal : moi-même je me suis trouvé avec ce marabout, il m'a paru un homme simple, sans présomption, ayant un excellent jugement animé de sentiments philanthropiques, sans prétentions et ne possédant pas une grande fortune. Car après avoir distribué ses aumônes, à peine lui reste-t-il de quoi vivre... À cette époque il voulut me charger de vendre pour son compte un jardin qu'il possède à Alger, mais je le détournais de cette idée afin qu'il pu par son influence servir la cause française et peut-être, par sa médiation, engager le bey de Constantine à conclure une paix honorable; M. le Duc de Rovigo cherchait dans ces vues à se l'attacher et à devenir son ami. »

C'est l'intrusion coloniale qui va donner à l'action de cet ordre une dimension politique et faire des zawiya un foyer d'effervescence et de résistance contre les Français et transformer les tolbas et les khouanes* en armée; l'insurrection de 1871, menée par Cheikh Aheddad, héritier de l'ordre de Sidi Abderrahmane, en fut le moment extrême (Cf. Abrous 2001). Ce radicalisme confrérique kabyle va provoquer en retour une politique coloniale spécifique en Kabylie, marquée par la fuite, l'exil et l'internement d'un nombre important de clercs kabyles; une politique de dépossession foncière et une paupérisation à grande échelle de la région et enfin une volonté de désislamisation avec l'envoi sur place de nombreux missionnaire chrétiens et l'implantation du système scolaire laïc de la III^e république. Malgré cela, on apprend sous la plume d'un 'alîm kabyle contemporain de ces événements, dans une épître qu'il a publié en 1903 que :

« les Kabyles [...] sont du point de vue religieux tous d'accord sur leur soumission aux marabouts en général et aux patrons et moqaddems des zawiya et des chioukh d'ordres religieux en particulier. Ils y sont très attachés et défendent avec amour propre ces zawiya qui sont leur Mecque [*qiblâtu-hum*] et vers lesquelles ils se retournent toujours pour diriger et régler leurs affaires [...]. Ils se confondent avec elles. Leur nombre, grandes et petites, varie entre 35 et 40. Ce pacte

de religion et cette soumission aux marabouts sont chez eux une ancienne tradition [...]. Ils ne reconnaissent que les prophètes qui excellent dans les miracles et les walis [...] cette croyance est fondée sur l'ignorance [*al-jahl*] [...] Les gens sont devenus prisonniers de leurs soufis. » (Ibnu Zakrî 1903, p. 11)

Derrière le constat transparait une vive réprobation de la réalité religieuse locale. Le début du xx^e siècle marque en effet la naissance du mouvement réformiste musulman, un mouvement qui considérera le maraboutisme et le confrérisme comme des concurrents religieux et les prendra pour cibles comme en témoigne, en 1913, l'extrait ci-dessous d'Abu Ya'la, (1913, p. 84), autre *'alim* kabyle d'extraction maraboutique :

« ... On trouve dans plusieurs des *zawiya zouaoua* [= kabyles] des dizaines et des centaines de répétiteurs du Coran, ils sont rétribués par les fondateurs de ces *zawiya* et c'est une tradition positive de réserver une part des récoltes pour les *zawiya* – que Dieu leur réserve sa meilleure rétribution! – mais l'ignorance (*al-jahl*) et la mauvaise gestion a privée la nation (*al-umma*) de tous les résultats attendus, et ces derniers temps il n'y a pas un pour cent, voire sur mille, qui saurait dire et répondre à des questions comme : – Qu'est-ce que le Coran? – D'où vient-il? – Qui l'a porté? – Pourquoi? – Il sert à quoi? – À quoi sert de l'apprendre et de le réciter? – Et si quelqu'un ne le récite pas? – Faut-il chercher d'autres arts et sciences? [...]. Il ne faut pas que notre génération soit une frontière entre les hommes du passé et ceux du futur et qu'on dilapide un héritage [...]. On doit tenir d'une main l'ancien et de l'autre le nouveau [...] Pourquoi les élèves scolarisés dans les écoles françaises en sortent après 12 ans d'enseignement avec la maîtrise de plusieurs arts : l'écriture, la rédaction, le calcul, la géographie, l'histoire de l'Europe et de leurs héros ; ils maîtrisent plusieurs langues autres que la leur, une autre littérature, alors que ceux qui sont scolarisés dans nos écoles passent plus que 12 ans et ne maîtrisent même pas un seul art de ceux cités plus haut? Où est la cause? Qu'elle est cette bénédiction, cette ouverture dans cet enseignement français étranger? Pourquoi cette réaction stérile et cette jalousie dans l'enseignement islamique? Cela est bien sûr la conséquence de la qualité, de la flexibilité et de la variété de l'enseignement français. »

Histoire et géographie de l'*islâh* en Kabylie

Les travaux sur la Kabylie accordent généralement peu d'importance au fait religieux musulman et, quand on s'y intéresse, on préfère souvent mettre en avant le versant oral et populaire, voire extatique de l'islam des Kabyles. Ceci n'est d'ailleurs pas l'apanage des études de langue française comme on pourrait le croire : les travaux de langue arabe aussi évacuent souvent ce sujet. Pourtant, on constate que les lettrés kabyles étaient bien représentés dans l'Association des uléma ; beaucoup de noms de réformistes actifs et notoires comme cheikh Saïd Al-Yajri, Ba-Aziz, Mouloud Al-Hafidi, cheikh Abu-Yaâla, Fodil al-Warthilani étaient d'origine kabyle. Tous ces cheikhs ont fait partie du cercle restreint des savants de l'Association avec d'autres personnalités kabyles, grands commerçants établis à Alger qui ont aidé financièrement à l'achat du premier local qui deviendra le premier cercle (*nâdî*) d'Alger (le *nâdî taraqî*). On peut même citer des noms connus comme Yahia Bouaziz, les frères Chibane, Mouloud Qassim Naït Belqacem, le cheikh Hamani, qui sont d'anciens élèves des medersas réformistes et dont certains ont occupé des postes importants dans les institutions de l'Algérie indépendante. Dans une étude qui s'appuie sur le dépouillement d'archives, Brahim Salhi constate :

« Les foyers et l'itinéraire des réformistes en Grande Kabylie se localisent dans les gouttières de circulation accessibles : vallée de la Soummam, plaine de Bouira et couloir du Sebaou. Les points relevés entre 1936 et 1954, où l'action de l'*islâh*

s'est manifestée corroborent ce fait. Cependant, Dellys (Nord-Ouest) est incontestablement le foyer de départ et d'impulsion le plus remarquable pour l'action islâmiste en Grande Kabylie; le pôle le plus dense dans la Kabylie de la Soummam se trouve chez les Beni Abbas. Douze écoles réformistes y sont implantées en 1940 [...] Il faut par ailleurs relever que les foyers islâmistes se trouvent très exactement sur le tracé de la voie de chemin de fer Alger-Palestro-Bouira-Maillot-Beni Mansour-Bougie. » (1996, p. 268).

Dans sa thèse sur le droit indigène, Comperdon montre que les localités citées par Salhi se distinguent déjà en 1921 par leur arabisation et leur islamisation :

« Dans l'arrondissement de Bougie, seul le droit musulman est appliqué à l'exclusion de la coutume berbère, alors que la grande partie des justiciables de ce territoire est purement kabyle [...] Dans l'Aurès, c'est le législateur qui d'un trait de plume regrettable arabise les Aurésiens, dans l'arrondissement de Tizi-Ouzou lui-même une partie des cantons de Dellys (8 sur 12), de Bordj-Menaïel (3 sur 12), Draâ El-Mizan (4 sur 14) demandent et obtiennent des tribunaux l'application du droit musulman [...]. Les cantons de Michelet créés en 1880, Fort-National (1874), Azazga (1880) et Tizi-Ouzou (1865), constituent donc le dernier îlot berbère battu par les flots de la shariâa envahissante. Ce qui se passe notamment dans le canton de Dellys est un avertissement. Le douar du Vieux Sebaou est en majorité arabe, mais la minorité kabyle se réclame elle aussi du droit musulman. Géographiquement, il est certain que ce sont des douars en contact avec les régions de droit coranique qui subissent les premiers ces influences religieuses. Mais pourquoi n'est-ce pas l'influence berbère qui triomphe dans les tribus où l'élément Kabyle domine le peuplement arabe? Pourquoi ne constatons-nous pas en Algérie comme au Maroc des cas de retour de la part de tribus arabisées à la loi berbère? » (1921, p. 31).

En 1926, Mûlûd ben Saddîq Al-Hâfîdhî al-Azhârî, membre du premier noyau des réformistes algériens, originaire de Petite Kabylie, dresse un tableau de la diffusion de l'islâm dans la vallée d'Akbou. :

« Akbou, un village splendide, situé au Nord de sa vallée sur un vaste plateau qui s'étend jusqu'à Bougie, à deux heures du chemin de fer [...] entouré d'une forêt d'oliviers et de figuiers, de jardins et de champs vastes, se situe entre plaine et montagne. Il y a tout au long de cette vallée, un chemin de fer et une route carrossable. Elle possède un grand marché situé au centre de plusieurs cités bien desservies par les transports. Le commerce est dominé par l'huile, les figues, le blé et le bétail, tissus, bois, soie... Ce marché est animé principalement par les indigènes habitant dans les environs à l'exception de quelques Français. Akbou possède une jolie mosquée que dirige un imam des environs qui appartient aux uléma. Il a ouvert, par ses propres moyens, des cours gratuits d'alphabétisation. Très attaché à l'islâm, très curieux des actualités présentes, il a participé par des publications à plusieurs journaux arabes algériens et souhaite faire de même dans des journaux égyptiens. Il a pu devenir un trait d'union entre les tribus avoisinantes. Il a enraciné dans cette région l'idée de l'islâm. Ce qui ajoute encore au charme d'Akbou, ce sont les nombreux instituts¹ scientifiques qui l'entourent. Parmi eux, il y a celui d'Amalou qui regroupe 120 étudiants, celui de Sidi Abderahmane al-Ilouli qui, lui aussi, abrite autant d'élèves que le premier; il y a aussi celui d'al-Hadir Mashad, l'institut de Chellata renommé dans le passé, mais aussi l'institut de Ben Ali Cherif et la zawiya de cheikh Belkacem al-Boudjlili [...]. »

1. Dans le texte arabe : *ma'had*. Ce sont en réalité les *zawiya* que l'auteur désigne par le terme d'instituts.

Il y a donc un lien étroit entre activité commerciale intense et diffusion du message islâmiste en Kabylie. De même qu'Akbou, la Qelâa de Beni Abbas a aussi très tôt été touchée par l'islâm. Selon Ben Atik (1977, p. 62), un islâmiste originaire d'El-Milia, Ibn Badis aimait dire de la Qelâa qu'elle était « la citadelle de l'islâm ». La première école de cette localité a vu le jour en 1934. En 1939, comme on l'a vu plus haut, les At Abbas comptaient une douzaine de medersas réformistes, toutes construites avec l'argent de l'émigration et la pratique traditionnelle kabyle de l'entraide (*tiwizi*).

Il existe ainsi une forte relation entre le réseau serré de zawiya qui prend en écharpe la Soummam, la fertilité de la terre, le commerce et la diffusion de l'islâm. Si l'on observe les localités visitées dès 1931 par Ibn Badis en Kabylie, on remarque que dans chacune d'elle existe une zawiya : à partir de Constantine, Ibn Badis passe par Sétif, Bordj Bou Arreridj, Tazmalt, Beni Ouaghlis, Akbou, Zawiya Sidi Abderrahmane al-Ilouli, Dellys, Sidi Aïch, Bougie, Azazga, Tizi-Ouzou, Tizirt, Port-Gueydon, Fort-National et Michelet. À l'exception de ces deux derniers cantons, on voit bien que le périple d'Ibn Badis concerne surtout la Kabylie littorale et la rive Nord du Sébaou. Ce voyage ne concerne que de loin les villages du Djurdjura. C'est bien la Kabylie des zawiya qu'Ibn Badis semble avoir tenu à visiter.

Au sujet des zawiya kabyles, A. Merad (1966, p. 197) écrit : « À la différence des maisons maraboutiques en pays arabe, la plupart des zawiya kabyles observèrent une attitude d'accueil à l'égard de la doctrine réformiste, certaines d'entre elles se transformèrent purement et simplement en filiales réformistes. » En effet, la presse réformiste (*al-Bassâir*, *aš-Šihâb*) a souvent épargné dans ses critiques contre les zawiya celles de Kabylie. Dans *al-Bassâir* du 29 juillet 1938, un islâmiste qui semble avoir fréquenté longtemps les zawiya fait une critique acerbe de cette institution et des hommes qui les dirigent ; mais dans une note, il précise « notre propos ne concerne pas les zawiya du pays kabyle, celles-ci sont gérées et dirigées scientifiquement ». De même, Ben Atik dans son témoignage autobiographique, critique de manière virulente les zawiya de Mila mais il précise que durant les années 1920/1945, à Mila, « seules les zawiya kabyles sont réputées propres et scientifiques. »

1954-1962 : l'islam des djebels

L'islam et la religiosité dans les maquis ne pouvaient qu'être réformistes et proches de l'islam islâmiste. En effet, les maquis et la condition de maquisard furent propices à l'effervescence de la foi, d'autant plus que l'adversaire était porteur d'une autre religion, ce qui érigeait *ipso facto* l'affrontement en croisade et en guerre sainte (*djihâd*). La dimension religieuse s'est vite imposée dans les maquis, comme auprès des dirigeants du FLN-ALN, jusqu'à devenir l'un des leviers essentiels de la résistance.

Le maquis a constitué une expérience singulière et a développé un vécu et une représentation, un rapport nouveau à la religion comme le montrent de nombreux témoignages rapportés dans le livre de Mohamed Zeroual² consacré à la vie spirituelle dans les maquis. Les fêtes religieuses comme l'Aïd, des pratiques comme la prière perdent leur caractère imposant et formel. Textes à l'appui, puisés dans une source sûre (le Coran), de nombreuses dérogations sont tolérées ; il est même recommandé de ne pas jeûner et de ne pas faire ses ablutions et ses prières dans les temps et selon les règles. Les lieux ne poussaient pas à la

2. Cf. aussi : *Récits de feu*, présentation de Mahfoud Kaddache, Alger, SNED, 1977.

condamnation de la déviation et de l'illicite; ils ont favorisé une approche souple de la pratique religieuse qui a libéré et conforté les hommes du maquis dans leur foi. C'est une autre lecture et un autre islam qui se sont imposés, celui justement de la *lecture* mais aussi et surtout du *lecteur* (*i.e.* de l'individu); cette conception de la religion était beaucoup plus proche de celle des réformistes que de l'islam traditionnel des villages. La condition de combattant et cette pratique religieuse singulière ont renforcé la perception de cet islam comme étant plus savant, plus proche des sources et plus légitime que l'islam pratiqué dans les villes et villages, dominé et profané par l'armée française, gérés par des hommes incultes, soumis, superstitieux, intéressés et de tradition orale. Les maquis ont ainsi acquis une véritable autorité religieuse.

Les maquis ont donc donné plus d'autorité et de force à l'islam qu'il n'en avait jusque-là. Il est probable que la pratique obligatoire de l'islam qui s'est de plus en plus imposée dans l'Algérie indépendante, a ses racines dans ce contexte et dans cette époque. Hypothèse étayée par cet extrait d'un livre de Jean Servier (1958, p. 38). La scène se passe en Kabylie, en 1954 et un jeune des Beni Yenni raconte à l'auteur :

« Imagine-toi qu'ils [les maquisards] viennent dans les villages le vendredi à midi et font le recensement des hommes, puis ils les obligent à faire la prière. Vendredi dernier « ils » sont venus chez nous, « ils » ont rassemblé les hommes puis : « *qif!* » – garde à vous – et en route vers la mosquée. Au moment de la prière, nous les jeunes étions derrière les vieux, près de moi il y avait le petit Mohand, tu sais, celui qui a le brevet élémentaire. Le petit Mohand passait son temps à jouer au football [...]. Je l'imaginai mal à la prière du vendredi. Il était près de moi. Jamais ni lui ni Omar n'avaient fait leur prière, ils préparaient un concours des postes. Ils ont imité le vieux qui était devant eux, sûr que c'était un modèle de piété, lorsque le vieux se prosternait ils se prosternaient avec un œil en coulisse pour voir quand il fallait se relever [...]. Le vieux chaque fois faisait han! han!, ses vieilles jambes étaient lasses. Eux aussi en se relevant faisaient han! han!, pensant que ces gémissements faisaient partie de la prière. Moi, à côté, j'étais malade de rire. »

En 1954, Krim Belkacem fut appelé par la direction du FLN à quitter le maquis kabyle pour rejoindre Alger et y présider aux destinées de la lutte de libération. Krim avait nommé comme successeur Mohammed Saïd³, son adjoint de la Wilaya-III, parce qu'il était très pieux et avait fait la seconde guerre mondiale (dans les rangs de l'armée allemande). À partir de cette nomination, la Wilaya III « s'amollissait [...] ». C'est bien simple : en Wilaya III, on ne combattait plus, on priaît et sur ordre encore! » (Courrière 1970, t. III, p. 16).

La suspension de toute activité scolaire, la démolition de plusieurs *zawiya* et lieux saints ou mosquées ainsi que la perte de prestige subie par les hommes âgés, les sages et les religieux restés sur place ont beaucoup affaibli le statut des formes traditionnelles de l'Islam. Dévalorisation qui est allée en s'amplifiant quand ces hommes ont dû assister, impuissants, aux interrogatoires, aux tortures, aux exécutions et aux viols perpétrés par les militaires français, lors des regroupements fréquents durant lesquels étaient mêlés indistinctement hommes, femmes et enfants. Alors que de leur côté, les maquisards en petit nombre et quelquefois étrangers au groupe, jeunes et forts, armés et souvent instruits, ont rapidement capté l'autorité symbolique détenue auparavant par les vieux sages et les saints. Ces maquisards sont apparus, quelque soit le registre de référence – celui de la *chariaa* ou celui de la tradition de l'honneur kabyle – plus respectables et plus

3. Il deviendra un membre influent du Front Islamique du Salut en 1990.

dignes. Ce sont eux que le groupe craint et c'est en eux qu'il croit ; c'est d'eux aussi que l'on attend le salut. Le témoignage d'un jeune villageois kabyle qui vient donner des nouvelles du village à Mouloud Feraoun, exprime bien cette atmosphère de crainte et de respect qui entoure la figure du maquisard :

« ... des frères, je te dis, de bons musulmans. Lorsqu'ils nous ont réunis au pressoir, les dents des notables claquaient, mais le chef a été admirable. Il a commencé par réciter le Coran, une *fatiha* toute en arabe, il fallait voir avec quel accent, quel ton, quelle ardeur. On n'avait pas besoin de comprendre, c'était impressionnant. Vraiment on peut les respecter ces gens-là. Et depuis, ils ont tout supprimé : prise, cigarettes, jeux. Toutes ces choses d'ailleurs sont proscrites par l'islam et eux, c'est ça : l'islam et rien d'autre. Tu es musulman ou non ? Satan doit être chassé de tout lieu, de tout cœur. Qu'il cherche refuge ailleurs ! Tu vas au café ? Vide ta tasse, parle avec tes amis puis rentre chez toi. Dieu a fait de toi un musulman et tu veux continuer de l'ignorer ? Non, on ne te le permettra pas. Oh ! nous sommes contents, va. Maintenant même les plaisanteries nous paraissent déplacées, irrévérencieuses. Il faut dire aussi que le cœur n'y est pas. » (*Journal*, p. 72-73).

L'indépendance ou la fin de l'autonomie religieuse en Kabylie

Paradoxalement, c'est à l'indépendance que débute en Kabylie (et en Algérie de façon générale) un processus de dévalorisation sociale, intellectuelle et symbolique du métier d'imam. En effet, cette fonction commence à être occupée par des hommes au profil nouveau. On n'est plus imam parce que fils d'imam ou taleb réputé, mais le plus souvent presque par hasard : tel devient imam après son retour d'émigration voulant ainsi se « ré-enraciner » et prendre une revanche sur son passé d'émigré roturier ; d'autres parce qu'ils ont pu intégrer les Instituts de formation des imams installés dans d'anciennes zawiya (Sidi Abderrahmane, Wedris...) d'où ils sont sortis diplômés. Ces jeunes gens, originaires de villages de Petite Kabylie ou de communes arabophones limitrophes, trouvaient ainsi un moyen de contourner leur échec scolaire dans l'école publique et une façon de devenir imam à défaut d'être instituteur. En 1992 dans la zawiya de Sidi Wedris :

« la plupart des tolba ne viennent pas de familles aisées. Ils sont généralement issus de familles nombreuses et paysannes. Les plus âgés sont venus de leur propre gré [...], d'autres ont entendu parler de la zawiya auprès d'anciens tolba [...], d'autres encore sont venus par hasard. Les plus jeunes enfin sont parfois orientés par leurs parents. La plupart ont un niveau scolaire faible, les six tolba (sur sept au total) n'ont pas dépassé le niveau primaire et certains ne sont jamais allés à l'école. » (Hadibi 2002).

Ces différents profils représentent l'essentiel des imams en exercice aujourd'hui en Kabylie. Leur « monopole » sur la fonction se met en place à la fin des années 1970, au moment où les anciens imams, initiés et formés dans d'autres conditions, commencent à se retirer à cause de l'âge, de la maladie ou de la mort. Les imams de « type ancien » pouvaient constater que la disparition et la délégitimation de leur monde ne se faisait pas seulement « par le haut » (l'autorité politique et administrative) : une autre source de déconsidération, « par le bas », se profilait également : la démocratisation et la massification du système éducatif algérien favorisait l'émergence d'une génération, attirée par l'islamisme politique, qui devait inexorablement leur échapper, voire s'opposer à eux.

Entre les clercs d'hier et les nouveaux, ce n'est pas l'intensité de la foi, de la croyance qui a augmenté ou diminué ; la différence n'est pas non plus entièrement

liée aux changements religieux, institutionnels ou scolaires ; elle tient surtout aux bouleversements survenus depuis les années 70 dans la structure sociale en général et dans les rapports de forces internes au champ religieux villageois kabyle.

En fait, l'habitus des clercs de tous types – ceux de l'ancienne manière comme ceux formés dans les cadres de l'État algérien – est très vite devenu inadapté aux conditions sociales de l'Algérie des années 70.

En Haute Kabylie, par exemple, très loin des villes, région peu lotie en intellectuels arabisants, beaucoup avaient été salariés, émigrés, commerçants ou artisans. Alors qu'ils avaient été préparés par leur formation dans les *zawiya*, pour l'exercice du culte, beaucoup ont été, en raison des années de guerre, détournés de leur vocation. Pire, la guerre les avait contraints à vivre comme simple paysans inactifs en Kabylie ou bien comme ouvriers du bâtiment ou des salariés à Alger, Oran ou Paris. Même si, souvent, ils ont géré cette situation imposée par les circonstances comme transitoire, notamment en choisissant les métiers les moins manuels comme l'artisanat et le commerce ou, quand ils étaient salariés, en multipliant les démissions et les changements de postes, stratégie qui leur permettait de ne s'identifier à aucun des métiers qu'ils exerçaient, de se percevoir et se laisser percevoir comme des « travailleurs provisoires ».

Pour chaque cas individuel, le degré de distanciation par rapport au monde profane auquel ils furent contraints de se mêler, variait selon la durée et la profondeur de l'initiation scolastique. Tout se passe comme si pour ces hommes, toute intégration sociale ou professionnelle constituait une menace potentielle pour leur intégrité personnelle, morale et religieuse. Beaucoup parmi ces clercs prolétarisés, une fois rentrés dans leurs villages après la fin de la guerre ou même plus tard, ont donc voulu rattraper leur vocation et leur destin. La vieillesse, la maladie ou la mort des imams en place, qui étaient parfois leurs pères, leur en ont donné l'occasion. Mais, seule une minorité pouvait entrer dans ce cas de figure d'une succession quasi naturelle, *in situ* ; beaucoup furent donc recrutés comme imams, étant les seuls disponibles. Ils s'imposèrent du seul fait qu'ils furent les seuls à s'être proposés.

Les imams officiels, naissance d'une bureaucratie orale et culturelle

Pour toutes ces raisons, les nouveaux imams, mi-savants mi-profanes, ni tout à fait choisis, ni complètement imposés, essaient de plaire à tous, ce qui contraste indéniablement avec leurs prédécesseurs qui multipliaient les distinctions physiques et symboliques afin de maintenir le fossé entre eux et le monde profane. Mais, en un laps de temps très court, la force et la rapidité des transformations sociales dues à la généralisation du travail salarié, à l'exode rural et à l'émigration, et surtout au fait que chaque village possédait sa propre école publique, l'imam est devenu un simple acteur officiel dans le décor villageois, un homme indifférent aux autres et distant. Leur fonctionnarisation rapide s'est accompagnée d'une non moins rapide perte de prestige. Si dans les villages de la Kabylie du Djurdjura, un certain *statu quo* semble s'être maintenu assez tardivement (jusqu'aux années 1980), cela n'est pas le cas dans la Petite Kabylie orientale et maritime proches des villes arabophones (Sétif, Constantine) où le réformisme était suffisamment implanté. Le rajeunissement du personnel local du culte s'est accompagné d'un changement dans les postures corporelles et les habitudes vestimentaires, mais aussi et surtout dans le rapport à la religion et à la population (rurale et berbérophone).

Depuis 1990, la majorité des imams en exercice est formée dans les Instituts nationaux de formation des Imams créés au début des années 80 ; ces instituts

ont contribué à marginaliser les confréries et à briser l'ordre et le champ religieux anciens, celui des zawiya en particulier. Ils ont coupé le lien social et économique des confréries avec les villages, en bloquant le seul débouché qu'était le métier d'imam. L'État est ainsi devenu pour ces imams ce qu'était la confrérie locale, tribale, pour leurs aînés : l'autorité morale, sociale et politique. Ce changement de statut des imams – passage à un statut officiel, nommés et rétribués par l'État – correspondait sans doute aux attentes tant des villageois que des nouveaux imams. Car, pour les imams, l'étatisation de la fonction signifiait reconnaissance et revalorisation matérielle ; pour les villageois, la prise en charge par l'État du recrutement et de la rétribution des imams constituait un allègement de charges puisqu'ils n'avaient plus à se soucier de la condition et des besoins de leur imam, désormais fonctionnaire, comme l'instituteur ou le facteur.

Ce nouveau statut d'imam officiel a également influé sur la relation entre Kabyles et marabouts. Auparavant, du fait qu'ils étaient les seuls admis à l'instruction, les marabouts exerçaient un quasi-monopole sur le métier d'imam. C'étaient eux qui pourvoient les villages kabyles laïcs en imams, ce qui entretenait la distinction entre « marabouts-gestionnaires du sacré » et « Kabyles-laïcs ». À partir des années 80, tous, marabouts et Kabyles reçoivent leurs imams de l'État ; et même les imams d'extraction maraboutique (ou arabophone) ne font plus valoir leur origine comme capital et/ou source de légitimité. Contrairement à leurs prédécesseurs qui maniaient avec un art subtil leurs actes quotidiens, leur langage, leurs fréquentations et leurs postures, les nouveaux imams entretiennent des relations parmi toutes les catégories sociales, riches, pauvres, lettrés et illettrés, et se montrent neutres à l'égard de tous, surtout lorsqu'ils ont une origine extérieure. Car, le plus souvent étrangers au groupe, ils limitent leurs fréquentations aux personnes qui représentent pour eux des connaissances intéressantes, comme les membres de l'administration, les notabilités commerciales ou politiques locales, ce qui, paradoxalement, augmente leur prestige social, mais entame aussi gravement leur autorité morale et religieuse. En un temps très court, l'image de l'imam austère et issu du peuple est devenue celle de l'imam élitiste, aimant le luxe, roulant au volant de voitures neuves, habillé en chemise et pantalon, habitant des villas bien équipées. Tout ceci contraste fortement, dans l'imaginaire collectif, avec l'image ancienne du religieux considéré comme un confident discret, désintéressé et surtout proche des soucis et problèmes du commun des mortels.

La crise économique, profonde et durable, induite par la chute des prix des hydrocarbures (1984-85), a entraîné une dégradation rapide de la situation sociale et du statut même du fonctionnaire algérien, et donc de ces nouveaux imams. De plus, en Kabylie, dès le milieu des années 1970, le rejet de l'imam (officiel) et de la « religion d'État » vont souvent de pair ; ils ne sont pas simplement suspectés, mais ouvertement critiqués par les jeunes chômeurs, vendeurs à la sauvette, exclus du système scolaire, largement acquis au mouvement berbère de 1980. Pour d'autres, ils rappellent l'intégrisme islamiste et le parti unique FLN.

Si aujourd'hui, les mosquées villageoises de Kabylie ne sont pas devenues des lieux politisés – ou en tout cas beaucoup moins que ne le sont les mosquées des grandes villes ou des agglomérations semi-citadines –, c'est parce que ces mosquées ont une histoire et qu'elles sont enracinées dans les mémoires locales ; certaines ont été construites par l'ancêtre éponyme et d'autres, généralement plus imposantes et mieux décorées, sont l'œuvre des villageois eux-mêmes. Le rôle traditionnel des agents religieux dans les villages a accentué le caractère sacré de la mosquée ; les mihrabs attenants, qui étaient autrefois des écoles coraniques, sont fermés depuis la généralisation des écoles publiques. Sans livres, sans bibliothèque, peu fréquentée par les hommes pour des raisons objectives (éloignement, absence d'éclairage, impossibilité d'aller et venir cinq fois à la mosquée, surtout

les jours où toutes les femmes sont dehors...), la mosquée, bien que centrale dans l'imaginaire du groupe et souvent dans l'espace villageois, est devenue un lieu assez marginal.

La présence limitée de l'islamisme politique en Kabylie, contrairement à ce que pensent certains auteurs (Cf. Aouli & Redjala 1995) n'est pas due au seul fait que les Kabyles n'entendent et ne parlent que la langue tamazight, ni au rôle de l'école française dans la diffusion des valeurs républicaines et universelles, ni au va-et-vient des migrants, etc. Ces phénomènes, on le sait, ont paradoxalement contribué à faire de la Kabylie un haut lieu du nationalisme algérien et un acteur principal de l'islamisation et de l'arabisation de l'Algérie⁴. Le faible écho de l'islamisme politique et radical en Kabylie est sans doute d'abord dû à l'histoire religieuse et sociale de l'islam kabyle lui-même, notamment à son ancrage profond dans la société locale depuis le XVIII^e siècle jusqu'à la fin de la guerre d'indépendance. La présence, vivante bien que déclinante, des confréries et des mausolées en Kabylie montre bien que l'islam a, ici, des lieux, une mémoire et surtout une histoire enracinée, souvent tragique, profondément intriquée avec celle du groupe. Alors que l'islamisme radical dans l'Algérie contemporaine coïncide avec les lieux sans histoire et sans mémoire que sont les villes créées par les Européens, les villages socialistes, les bidonvilles⁵ et les cités de banlieue de la périphérie des grandes villes.

Des lieux en somme vides d'ancêtres et sans histoire, hauts lieux du déracinement (Bourdieu & Sayad 1964). L'urbanisation, la paupérisation et le désenchantement croissant pourront-ils conduire un jour à une révolte du même type en Kabylie ?

K. CHACHOUA

BIBLIOGRAPHIE

- ABU YA'LA. S., 1913, *Tarikh Zawawa*, (Histoire des Zwawa), Damas, Imprimerie Al-Fayh'a.
- ABROUS D., 1981, « Aheddad (famille) », *Hommes et femmes de Kabylie*, I (Dictionnaire biographique de la Kabylie), Aix-en-provence, Édisud, p. 25-30.
- AOULI S., REDJALA R., 1995, « La Kabylie face à la dérive intégriste », *Les Temps modernes* (Algérie, la guerre des frères), 50^e année, janv.-fév., n° 580.
- BEN ATTIK M., 1977, *Mémoires* (en arabe), Alger, Éd.. Casbah.
- AL-HĀFĪDHĪ AL-AZHĀRĪ (Mūlūd Ben Saddīq), M., 1926, « Baḥṭḥ al-fikrā al-islāhiya bi wādī Aqbu », *Najah*, 322, juillet.
- BOULIFA S. (1925) *Le Djurdjura à travers l'histoire, depuis l'antiquité jusqu'à 1830*. Organisation et indépendance des Zwawa, Alger, J. Bringau.
- BOURDIEU P. et SAYAD A., 1964, *Le déracinement*, Paris, Éditions de Minuit.
- COMPERDON P. H., 1921, *Études sur l'évolution des coutumes kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique des habbous*, Thèse doctorat en Droit, Alger, J. Carbonnel.

4. La Kabylie en effet a fourni au réformisme musulman des savants actifs, mais aussi, après l'indépendance, beaucoup de ministres dans les secteurs de la culture, de l'éducation et de l'arabisation. H. Ait-Ahmed, opposant historique, fut le premier à proposer le projet d'arabisation à la première Assemblée nationale algérienne, en 1962. Mouloud Qassim Naït Belqassem, M. Kharroubi furent chargés de l'arabisation et des affaires religieuses durant les années 70-80...

5. Le récit poignant de Baya Gacemi, *Moi, Nadia, femme d'un émigré du GIA*, Le Seuil, 1998, est très suggestif et renforce cette hypothèse.

- COURRIÈRE Y., 1970, *L'heure des colonels*, Paris, Fayard, t. III.
- HADIBI M.-A., 2002, *Wedris : une totale plénitude* Approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie, Alger, Zyriab.
- FERAOUN M., 1962, *Journal 1955-1962*, Paris, Le Seuil.
- IBNU ZAKRĪ M. S., 1903, *Les plus claires arguments qui nécessitent la reformes des zawiyas kabyles*, (en arabe), Alger, Fontana (voir traduction in Kamel Chachoua, *L'Islam Kabyle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001).
- KHOJA H., 1988 (1833), *Le Miroir*, Paris, Sindbad.
- MERAD A., 1966, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris, Mouton & Co.
- SALHI M. B., 1996, « Confrérie religieuse et champ religieux, en Grande Kabylie », *L'Islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de Sophie Ferchiou, Paris, CNRS.
- SERVIER J., 1958, *Adieu Djebel*, Paris, Éd. France empire.
- WEBER M., 1971, *Economie et société*, Paris, Plon.
- ZEROUAL M., 1994, « *Al-Hayât rūhiya fi thawra al-djazāyriya* » [La vie spirituelle dans la révolution algérienne], Alger, Musée national du Moudjahid; voir particulièrement les témoignages dans la partie I, p. 67-119.

K19. KABYLIE : LE MONDE INVISIBLE

Conceptions populaires du sacré

Voir notice C104 « Croyances ; Puissances invisibles en Kabylie » (par H. Genevois, *Encyclopédie Berbère* XIV, 1994, p. 2133-2137) qui propose une synthèse des conceptions traditionnelles kabyles relatives aux forces surnaturelles et une typologie assez détaillée des agents : *iessasen* (« gardiens »), *lmalaykkat* (« anges »), *ljinun* (« génies »), et autres *tivkilin* (« fées »).

En la matière, la source primaire essentielle reste le *Fichier de Documentation Berbère* (Fort-National/Alger) qui a publié de nombreuses notes sur le sujet ; ces conceptions « populaires » – *i.e.* non conformes à l'orthodoxie islamique – du sacré et les pratiques qui leurs sont associées restent bien vivantes en Kabylie et pas uniquement en milieu féminin. Elles ont, pour l'essentiel, leurs racines dans le vieux fonds d'animisme pré-islamique des Berbères, avec cependant une influence non négligeable des sources coraniques et musulmanes, sans doute aussi du christianisme antique. Une influence (ou des convergences ?) des polythéismes punique et romain est également plus que probable (divinités domestiques, Lune, *etc.*), mais cette hypothèse reste à explorer précisément.

On consultera notamment :

- « Anges », *FDB*, 1951.
- « Mystagogie kabyle » (par J.-M. DALLET), *FDB*, 63, 1959.
- « Vues sur l'Au-delà... », *FDB*, 88, 1965.
- « Superstitions » I & II, *FDB*, 97 et 100, 1968.

VOIR AUSSI notice « Religion » et :

- AIT FERROUKH F., 1997, « Le non-humain et ses rapports avec l'humain. Représentations kabyles du monde invisible », *Littérature orale arabo-berbère* 25, p. 57-90.
- DERMENGHEM E., 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- SERVIER J., 1985 (2^e édition), *Traditions et civilisations berbères. Les portes de l'année*, Monaco, Éditions du Rocher.

K20. KABYLIE : COSMOGONIE

Les travaux ethnographiques et ethnologiques portant sur la Kabylie ont décrit de nombreux rites et pratiques, les qualifiant de « survivances », de « cultes anciens ». Ces rites et pratiques ont survécu, ils persistent alors que la Kabylie est islamisée depuis de nombreux siècles. On peut citer brièvement les rites agraires et les croyances liées au calendrier agricole (*anzar*, *timecret*, *amyar n uceqquf*, *amerdil*), les pratiques sacrificielles (*asfel*), les rites funéraires (*asensi*), les cultes rendus à différents éléments de la nature (pierres, rochers, sources, arbres) ; ces éléments, considérés comme le siège du sacré, sont souvent érigés au rang de puissances tutélaires (*ieessasen*) et sont aujourd'hui encore, l'objet d'une véritable dévotion. Ces cultes et pratiques constituent les dernières bribes d'une représentation du monde antérieure à l'Islam, voire même aux trois religions monothéistes. La possibilité de reconstruire ce système de représentation ou au moins certains de ses aspects a toujours buté sur l'inexistence d'un corpus de mythes qui auraient pu éclairer ces rites et pratiques et établir entre eux d'éventuelles relations de cohérence. Henri Basset (1920) a souligné cette absence de mythes dans une formule incisive – « *Nul mythe, rien que le rite* » – qui s'applique, selon lui, non seulement aux Kabyles mais à l'ensemble des Berbères auxquels il manquerait, pour la production de mythes, « *l'indispensable architecte [...] l'imagination qui crée* ». Sans atteindre ce constat d'inaptitude prononcé par H. BASSET, une certaine unanimité s'est faite sur l'inexistence de mythes chez les Kabyles et chez les Berbères en général. De rares spécialistes de littérature berbère, à l'instar de P. Galand-Pernet, ont cependant apporté des nuances :

« *Il n'y a pas ou peu de mythes berbères comme ceux que l'on connaît dans le domaine indo-européen au moins en apparence, affirme-t-elle, [...]. Il est certain que des thèmes se sont échangés entre les différents genres et que l'habillage islamique brouille les pistes; mais même si l'on n'a pas la somme de documents qu'ont explorée les comparatistes de l'indo-européen ni les repères chronologiques, une meilleure analyse des textes révélerait sans doute des traces de mythes plus importantes qu'on ne le croit et rendrait possibles des reconstructions pour les périodes antéislamiques, y compris préhistoriques* ». (Galand-Pernet 1998, p. 112).

Les ethnologues et les spécialistes de littérature orale kabyle, Français dans leur grande majorité, n'ont effectivement pas collecté de mythes ; cependant, Leo FROBENIUS, africaniste allemand, a, lors de son séjour en Kabylie au printemps 1914, collecté un corpus de *Récits populaires des Kabyles* ; parmi ces récits publiés en trois volumes entre 1921 et 1922 figure dans le premier volume une série de textes intitulés : « *Les mythes de la création et la représentation du monde* ». Ces récits collectés par L. Frobenius et publiés en langue allemande n'ont été rendus accessibles aux berbérissants (travaillant dans leur grande majorité en langue française) qu'à la fin des années 1990 : entre 1995 et 1998, paraît la traduction de ces récits de l'allemand vers le français faite par Mokran Fetta et en 1998, paraît le n° 26 de *Littérature Orale Arabo-Berbère (LOAB)* intitulé : « Dossier Leo FROBENIUS et les "contes kabyles" ». Ces deux ouvrages constituent aujourd'hui une référence fondamentale pour réexaminer la question de la production des mythes par les Kabyles.

Les récits publiés par L. Frobenius (contes et mythes confondus) posent aux analystes deux épineux problèmes signalés dès 1970 par C. Lacoste-Dujardin dans sa thèse sur *Le conte kabyle*. Le premier problème est celui de la langue : le texte kabyle de ces récits n'existe pas ; ces récits dits en kabyle par des hommes âgés ont été traduits à L. Frobenius en français très probablement par des instituteurs kabyles (Touderti 1998, p. 359) ; ces récits ont ensuite été traduits et

publiés en allemand et enfin (re)traduits en français par Mokran FETTA ; ils sont donc passés par quatre étapes : kabyle - français - allemand - français. Sur les conditions de collecte, nous disposons de quelques indices : ces récits ont été contés à FROBENIUS par « des Anciens » (Frobenius cité par Touderti 1998, p. 357-358). Les lieux d'enquête les plus fréquemment cités, y compris dans l'esquisse ethnographique, sont le village d'Aït Bu Mehdi au sud de Draa El Mizan et les Aït-Yanni (Lacoste-Dujardin 1998, p. 54).

Face à ce corpus, collecté en 1914 mais nouveau pour les analystes, se pose une question essentielle : celle de sa validation. Cette question a été abordée par trois articles du n° 26 de *LOAB* ; l'article de Vera Pagin examine, à partir des manuscrits de FROBENIUS, les conditions de collecte et de constitution de ce corpus de « contes kabyles ». L'article de Camille Lacoste-Dujardin porte sur « la validité des contes kabyles de Leo Frobenius » à travers l'exemple du conte de « *Ali et sa mère* » ; quant à l'article de Claude Breteau et Arlette Roth, il est plus précisément consacré à un « essai de validation » de « l'ensemble mythique recueilli par L. Frobenius ». Ces trois articles permettent d'affirmer que la question de la validation de ce corpus est loin d'être épuisée ; cependant, et après analyse de la forme et du contenu, la validité des contes et d'une partie de l'ensemble mythique commence à être établie.

C'est très précisément ce corpus de mythes qui apporte un éclairage nouveau sur la question de la cosmogonie kabyle. Dans son « *esquisse ethnographique* » traduite par Arlette Roth (1998, p. 153-208), Frobenius consacre une mention spéciale aux précautions qui ont entouré la récitation de ces mythes au moment de leur collecte :

« *La découverte [de ces mythes] souligne-t-il, m'a rempli moi-même d'effroi. [...]. Les Leuh-dennia, mythes de l'origine du monde sont évidemment un secret très profond et mes vieux conteurs ne cessaient de me supplier de ne jamais les révéler aux Arabes. Il existe différentes règles pour la récitation des mythes. En premier lieu, récitants et auditeurs doivent placer quelques grains de blé sur la langue. La récitation ne peut avoir lieu que la nuit, et jamais au voisinage d'une femme, et, si possible, en dehors de la ferme.*

Avant le début de la récitation, lors de la première nuit, on doit sacrifier un coq ; à la fin de la quatrième nuit (on ne peut pas les évoquer plus longtemps), on sacrifie une chèvre ou un mouton castré de petite taille. Si cette prescription n'est pas respectée, toute la famille du récitant meurt, lui seul demeure en vie. (Frobenius traduit par Roth 1998, p. 207).

Le « pieux effroi » que suscitent ces mythes et toutes les précautions qui entourent leur récitation signifient qu'ils étaient perçus comme un savoir dangereux (pouvant même entraîner la mort) probablement parce qu'il « force » les secrets de l'Invisible. Ces mythes sont eux-mêmes « un secret très profond » ; leur apprentissage aurait-il nécessité « une épreuve initiatique » à l'instar de ce que H. Claudot-Hawad décrit pour l'étude de la cosmogonie touarègue ? (Claudot-Hawad 1994, p. 2137) ou alors ces mythes étaient-ils maintenus secrets parce que réprouvés par la tradition islamique ? Ce savoir cosmogonique a dû subir face aux trois monothéismes et en particulier à l'Islam un refoulement si profond qu'il a été enterré dans les mémoires. Cette citation appelle une dernière remarque : il s'agit de l'expression *Leuh dennia* pour dénommer ces mythes. Lamara Bougchiche consacre à cette expression un long développement (Bougchiche 1998, p. 310-312) ; la première lecture donnée par l'auteur est sans doute celle qu'il faut retenir : « *lluh n ddenya [...]* *texte ou livre du monde* » (Bougchiche 1998, p. 310). En effet, une des acceptions attestées dans le dictionnaire de Jean-Marie Dallet pour le mot *lluh* est bien « *planchette de scribe* » (Dallet 1982, p. 468) ; *lluh n*

ddenya désignerait donc « *Les tablettes du monde* ». Pour « les vieux conteurs » de FROBENIUS, la référence aux planchettes de l'école coranique (qu'ils devaient sûrement connaître) a dû servir de filtre, permettant d'éluder et d'occulter l'ancienne dénomination car, souligne Frobenius, « *ils m'ont prié de leur permettre de garder secret cet ancien nom* » (Frobenius traduit par Roth 1998, p. 208).

Ce corpus de mythes est aujourd'hui disponible dans deux traductions en langue française : celle de Mokran Fetta (1995, p. 27-96, récits n° 1 à 25) et celle d'Arlette ROTH (ROTH 1998 : 210-275, récits n° 1 à 25 A). Ces récits qui ne sont pas tous des mythes cosmogoniques, c'est-à-dire des mythes portant sur l'origine et la formation de l'Univers, présentent une grande diversité thématique ; certains d'entre eux sont plus proches de la légende. Les mythes cosmogoniques identifiés comme tels par C. Breteau et A. Roth (Breteau et Roth 1998, p. 91) comprennent deux séries de récits : une première série dans laquelle émergent des ténèbres souterraines (*tllam*) deux couples originels un couple d'humains et un couple de bovinés ; ce sont les récits n° 1, 2, 3 et 4 et une deuxième série dans laquelle l'actant principal est une entité féminine : la Première Mère du Monde ; cette série regroupe les textes n° 5, 7, 9, 10, 11, 12, 14 et 17.

Les autres textes enfin constituent un ensemble hétérogène ; ils peuvent porter sur d'autres peuples que les Kabyles (récits n° 15, 16, 19, 21), sur des croyances (récits n° 22, 23, 24), etc.

Les remarques qui suivent ne portent que sur les deux premières séries. Ce matériau, déjà abordé et validé par le travail de C. Breteau et A. Roth, livre un certain nombre d'éléments entre lesquels il est possible d'établir quelques relations.

Un premier point d'ordre général se dégage de ces récits : les éléments qui constituent l'Univers (Terre, Soleil, Lune, Étoiles) et les entités qui peuplent la terre (humains, animaux) ne sont pas présentés comme l'œuvre d'une force créatrice.

Plutôt que de création, on pourrait identifier à partir de ces mythes deux processus de formation distincts, il s'agit de :

- l'apparition des êtres humains et de celle des bovinés (récits n° 1, 2, 3, 4) ;
- des entités résultant de l'action de la Première Mère du Monde (récits n° 5, 7, 9, 10, 11, 12, 14 et 17) ; le récit n° 12 porte sur la mort de la Première Mère du Monde.

Les humains et les bovinés présentent des ressemblances (récits n° 1 et 3), leur origine est souterraine ; ils apparaissent en couples à la surface de la terre ; à proximité de l'eau, ils découvrent leur différence sexuelle, s'accouplent et se reproduisent.

- Les humains donnent naissance à cinquante filles et cinquante garçons qui à leur tour s'accouplent (sans savoir que leur union est incestueuse) et peuplent la terre. Un seul couple fait exception : le sauvage et la sauvage (ce sont des humains dénaturés ils n'ont pas construit de maisons et sont devenus anthropophages), ils vécurent dans la forêt ; la sauvage devint la première *tteryel* (ogresse) et le sauvage le premier lion. De la fourmi, les « premiers parents du monde » apprennent l'agriculture, l'usage du moulin domestique (*tissirt n wexxam*) et du feu. Ils transmettent ces connaissances aux quarante neuf jeunes couples (récit n° 2).
- La postérité des bovinés, elle, est plus complexe : le buffle originel (*izerzer*) et la génisse (*tawmmatt*) s'accouplent et donnent naissance à un taureau ;

celui-ci sur instruction de la fourmi (« *Vous avez le droit avant les autres animaux de couvrir votre mère et votre sœur* »), couvre sa mère alors que celle-ci l'avait repoussé une première fois. Un affrontement s'ensuit entre le jeune taureau et le buffle-père (Izerzer) qui alla vers les montagnes du Djurdjura près des rochers de Haïzer, y déposa sa semence dans une coupe ; de cette semence au contact du soleil, naquirent les animaux sauvages (à l'exception du lion qui provient des humains) qu'Izerzer nourrit et éleva (récit n° 3). De l'union du jeune taureau avec sa mère (après qu'il eût chassé son père Izerzer) naquirent des taureaux et des vaches qui, contraints par le froid (neige) et la faim et se souvenant des conseils de la fourmi, allèrent d'eux-mêmes chez les humains, acceptant une vie confortable bien que plus courte que celle qu'ils auraient menée en liberté (récit n° 4). Ce processus qui a pour point de départ les humains et les bovinés pourrait être schématisé comme suit :

- humains : accouplement des parents originels → 49 couples qui construisent des maisons, se multipliant, peuplant la Terre, à l'exception des « sauvages » (*Tteryel* et le lion).
- bovinés : buffle originel (*izerzer*) ; génisse → taureau.
- taureau - génisse (sa mère) → vaches et taureaux domestiques.
- semence du buffle originel. Soleil → animaux sauvages (à l'exception du lion d'origine humaine).

NB : La fourmi enseigne aux humains l'agriculture et intervient (par ses conseils) dans la domestication des bovinés (vaches et taureaux).

- Les autres entités qui forment l'Univers, à l'exception de la Terre donnée comme déjà existante, sont l'œuvre de la Première Mère du Monde ; elle est à l'origine de certains animaux et des astres les plus « familiers » : le soleil, la lune et les étoiles. La lune et le soleil proviennent eux-mêmes du règne animal, des animaux domestiques (bœuf et mouton).
- Les animaux domestiques ont été « créés » par modelage : avec de la farine qu'elle a obtenue en moulant du grain, la Première Mère du Monde façonne une brebis puis un bélier puis d'autres moutons, elle les nourrit de couscous. La fourmi renseigne les humains sur l'utilité des moutons (viande, laine) et sur le rôle dans la célébration des grandes fêtes : sont citées les fêtes musulmanes (*leid tamezzyant*, *leid tameqqrant*, *taeacurt*, *lmulud*) en relation avec les mois du calendrier julien.
Le premier bélier façonné ne mourut pas comme les autres animaux : « *il monta un jour très haut dans les montagnes, si haut qu'il cogna avec sa tête contre le soleil montant [à l'horizon]. Le soleil se fixa sur lui et, depuis, il [le bélier] se déplace de conserve avec lui [le soleil]* ». (Frobenius, traduction A. Roth 1998, p. 229-230 / récit n° 5).
- D'autres animaux résultent de la métamorphose sur mauvais conseils de la Première Mère de Monde ou dans un de ses accès de colère ; c'est le cas d'un jeune garçon transformé en singe (récit n° 10), du hérisson « qui était à l'origine constitué comme un être humain de petite taille » (idem, 1998 : 237), du porc-épic qui était un jeune mouton et de la tortue qui était un taurillon (récit n° 11). La Première Mère du Monde n'intervient pas dans l'apparition de la puce et du chien (récit n° 6).
- Les astres (la lune et le soleil) résultent des soins que la Première Mère du Monde apporte aux yeux du bœuf (*azger*) et du mouton (*izimmer*). La partie tuméfiée de la paupière du bœuf jetée dans l'eau donne la lune, La partie tuméfiée de la paupière du mouton jetée dans le feu donne le soleil (récit n° 14).

La première éclipse du soleil résulte d'un acte de sorcellerie : la Première Mère du Monde fit tomber le soleil dans un grand plat en bois et consentit, pour ceci, le premier sacrifice humain (récit n° 7).

La Première Mère du Monde est à l'origine de la mort des humains en raison de mauvais conseils qu'elle aurait donnés à une jeune femme (récit n° 17). Dieu intervient dans ce récit.

Après tous les méfaits qu'elle commit, la Première Mère du Monde mourut pétrifiée de froid avec ses moutons et ses bœufs lors des gelées de Janvier (*Yennayer*) (récit n° 12).

Il s'agit là, exposés brièvement, des éléments essentiels fournis par ce corpus sur l'origine de l'Univers et des entités qui peuplent la Terre. Le processus de formation de toutes ces entités n'est pas linéaire, il présente un réseau de ramifications dont le point de départ se trouve dans les ténèbres souterraines. Outre la production sexuée dont sont issus les humains, le taureau et les bovins domestiques, le soleil ou la chaleur ont permis la génération des animaux sauvages (à partir de la semence d'Izerzer), de la puce et du chien (pour la chaleur du fumier [récit n° 6]).

On notera enfin la présence des éléments (l'eau et le feu) associés à des substances animales (paupières de bœuf et de mouton) dans la formation de la lune et du soleil.

Les trois principaux actants de cette genèse – le buffle originel, la Première Mère du Monde et la fourmi – sont des figures archaïques ; le buffle originel n'intervient que dans les processus de génération, les rôles les plus importants reviennent à la Première Mère du Monde et à la fourmi, cette dernière a une fonction civilisatrice (enseigne l'agriculture, intervient dans la domestication des bovins et des ovins qui, en réalité sont « nés » domestiques).

Tous ces éléments indiquent une représentation de l'origine du monde très probablement antérieure au monothéisme ; C. Breteau et A. Roth pensent « *qu'il pourrait s'agir d'un mythe polythéiste afro-méditerranéen, de caractère agraire susceptible d'avoir été réaffecté, à des fins idéologiques qui restent difficiles à déterminer.* » (Breteau - Roth 1998, p. 118).

L'incompatibilité de ces mythes avec la vision monothéiste de l'origine du monde explique le profond refoulement dont ils font l'objet ; il ne s'agit cependant pas d'une amnésie totale : certains récits (exemple : celui relatif à l'origine du singe et de la tortue) sont encore connus et de nombreux thèmes et motifs compris dans ces récits sont encore attestés.

À « L'inventaire provisoire des thèmes et motifs » ouvert par C. Breteau et A. Roth (Breteau - Roth 1998, p. 134-141), une première exploration portant sur des données kabyles permet d'apporter d'autres éléments ; ces éléments relèvent du domaine des croyances, de celui de la littérature orale et de celui de la langue ; la liste reste, bien sûr, ouverte.

Dans le domaine des croyances :

- Les derniers jours de Janvier et les gelées qui ont fait périr la Vieille et ses animaux (*amerçil*) sont encore identifiés dans le calendrier agricole.
- La pratique de sorcellerie qui consiste à faire « tomber la lune » dans un plat en bois est encore perçue comme redoutable car elle exige le sacrifice d'un être cher.
- Le thème du taureau porteur de l'Univers est encore associé aux tremblements de terre. (*ddumit yef yiccew n wezger* : le monde [repose] sur la corne du boeuf).

Dans le domaine de la littérature orale :

- Une légende présente une sainte anachorète qui a donné son nom au point culminant du Djurdjura (*Yemma Xlīga Tukrift*: Mère Khlidja la Percluse) sous des traits semblables à ceux de la Première Mère du Monde. « Dans son ermitage de Tamgout » ; son don de voyance est attribué à « deux chevreaux qu'elle possédait » ; elle est décrite « en train de tourner la meule de son moulin à bras » (Mammeri 1980, p. 381).

Dans le domaine de la langue :

- l'expression : *segg wasmi tella yemma-s n ddunit* : « depuis qu'existait la Première Mère du Monde » fait référence à un passé très lointain, aux temps les plus reculés.
- *Itri* : l'étoile ; ce mot (*itri*) désigne aussi toute tache blanche visible sur l'œil.
- le nom du buffle originel (*izerzer*), qui désigne également la gazelle, est conservé dans une expression : *Anizwer la messdent tferyin, yer Eli Izerzer meskin* : « vers qui (contre qui) les coutelas sont-ils aiguisés contre le pauvre Ali Izerzer ». Se dit d'une punition, d'un danger auquel on s'attend.

Il faut souligner enfin que certains des thèmes et motifs compris dans ces mythes sont présents dans la littérature kabyle moderne ; c'est le cas notamment pour deux écrivains : Rachid Aliche et Amar Mezdad. Dans le dernier recueil de nouvelles publié par A. Mezdad (Mezdad 2003, p. 123-139), une nouvelle entièrement écrite en kabyle et traduite en français : *Eux, le corbeau et nous* est construite sur la trame du récit n° 16 du corpus de Frobenius « le message de Dieu et les dons aux peuples », l'actant principal y est un corbeau (*tagerfa*).

Ces mythes, bien que refoulés, affleurent, empruntant plusieurs voies. Ils constituent aujourd'hui un champ de recherche à peine exploré qui pourrait ouvrir sur de riches perspectives.

BIBLIOGRAPHIE

- BASSET H., 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Editions Carbonnel, Alger.
- BOUGCHICHE L., 1998, « Glossaire kabyle des termes et des énoncés figurant dans les chapitres liminaires et dans l'ensemble mythique du volume I des *Völksmärchen der Kabylen* (p. 3-114) », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 26 : Dossier Leo Frobenius et les « contes kabyles » (p. 277-338), Paris, Éditions du CNRS.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Librairie Droz, Genève (Suisse).
- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris.
- BRETEAU Cl. H., ROTH A., 1998, « L'ensemble mythique recueilli par Leo Frobenius. Un essai de validation », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 26 : Dossier Leo Frobenius et les « contes kabyles » (p. 75-148), Paris, Éditions du CNRS.
- CAMPS G., 1989, « Animisme », *Encyclopédie Berbère V* (p. 660-672), Aix-en-Provence, EDISUD.
- CAMPS G., 1989, « Anzar », *Encyclopédie Berbère*, VI (p. 795-797), Aix-en-Provence, EDISUD.
- CHAKER S., 1989, « Anzar », *Encyclopédie Berbère*, VI (p. 798), Aix-en-Provence, EDISUD.
- CHAKER S. & CLAUDOT-HAWAD H., 1989, « Arc-en-ciel », *Encyclopédie Berbère*, VI (p. 861-862), Aix-en-Provence, EDISUD.
- CHAMPAULT D., 1989, « Arbres sacrés », *Encyclopédie Berbère*, VI, Aix-en-Provence, EDISUD.
- CLAUDOT-HAWAD H., 1994, « Cosmogonie touarègue », *Encyclopédie Berbère*, XIV, Aix-en-Provence, EDISUD.
- DALLET J.-M., 1959, « Teessasen, agraw lleywat. Les Gardiens, l'assemblée. Eléments de mystagogie kabyle », *Fichier de Documentation Berbère (FDB)*, n° 63, Fort-National.

- FETTA M., 1995-1998, *Contes kabyles, recueillis par Leo Frobenius*. Volumes I, 2, 3 et 4 (Préface de Camille Lacoste-Dujardin). EDISUD, Aix-en-Provence.
- Fichier de Documentation Berbère (FDB)* n° 74, 1962 - « La mort, le deuil, les rites funèbres ».
- GALAND-PERNET P., 1998, *Littérature berbères - Des voix. Des lettres*. Presses Universitaires de France, Paris.
- GENEVOIX H., 1975 (1), « Le calendrier agraire et sa composition », *Le Fichier Périodique*, 125, Alger.
- GENEVOIX H., 1994, « Croyances », *Encyclopédie Berbère*, XIV, Aix-en-Provence, EDISUD.
- HACHI S., 1998, « Une approche anthropologique de l'art figuratif préhistorique d'Afrique du Nord », *Études et Documents Berbères*, 15-16, p. 163-184 (2000).
- HACHID M., 2000, *Les Premiers Berbères entre Méditerranée, Tassili et Nil*, (en particulier pages 229 à 268). Ina-yas, Alger - EDISUD, Aix-en-Provence.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1969, *Le conte kabyle : Etude ethnologique*, Maspéro, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1981, « Maghreb. Éléments de mythologie kabyle », in Y. Bonnefoy (éd). *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, II*. Ed. Flammarion, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1998, La validité des contes kabyles de Leo Frobenius. Exemple de « Ali et sa mère », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 26 : Dossier Leo Frobenius et les « contes kabyles » (p. 51-74), Paris, Éditions du CNRS.
- LAOUST-CHANTRÉAUX G., 1990, *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït-Hichem 1937-1939*, Aix-en-Provence, EDISUD.
- MAMMERI M., 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Editions Maspéro, Paris.
- PAGIN V., 1998, « Leo Frobenius, un ethnologue à réévaluer », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 26 : Dossier Leo Frobenius et les « contes kabyles » (p. 7-50), Paris, Editions du CNRS.
- SERVIER J., 1962, *Les portes de l'année*, Editions Laffont, Paris. Réédité en 1985 sous le titre : *Traditions et Civilisations berbères*, Editions du Rocher, Monaco.
- TOUDERTI A., 1998, « De l'écritoire à l'équateur, le séjour de Leo Frobenius en Kabylie et les conditions de recueil des contes », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 26 : Dossier Leo Frobenius et les « contes kabyles » (p. 355-360), Paris, Éditions du CNRS.
- VYCICHL W.: « Die Mythologie der Berber », in *Wörterbuch der Mythologie* (H.-W. Haussig, ed.), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1972, p. 555-708.

D. ABROUS

NOTE COMPLÉMENTAIRE

Il n'existe qu'une seule tentative de synthèse et d'inventaire systématique des croyances et pratiques religieuses des Berbères, à travers les lieux et les temps, celle de Werner Vycichl : « Die Mythologie der Berber », parue dans le *Wörterbuch der Mythologie* (H.-W. Haussig, ed.), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1972, p. 555-708.

Ce travail, remarquable à sa date, est resté peu connu des milieux berbérisants en raison de la langue ; il est cependant le seul à avoir exploité méthodiquement les différentes sources disponibles :

Sources archéologiques et historiques égyptiennes ;

Sources littéraires grecques et latines ;

Sources arabes ;

Sources espagnoles relatives à la population indigène (berbère) des Canaries ;

Matériaux archéologiques divers, funéraires et art rupestre ;

Matériaux ethnographiques (littéraires et autres) relatifs au monde berbère contemporain.

On notera qu'il a été le premier à avoir intégré les matériaux très importants et originaux de Leo Frobenius sur la Kabylie.

On dispose là d'une base de départ sérieuse pour une reconstitution globale du système des croyances des Berbères avant l'Islam, perspective qui suppose évidemment la collaboration de l'historien, de l'ethnologue et du spécialiste des religions, ainsi qu'un travail considérable d'exploration et/ou de relecture de nombreuses sources, notamment ethnographiques.

L'analyse sémiologique des représentations rupestres est sans doute l'autre piste principale pour une reconstruction de la cosmogonie berbère ; des travaux récents comme celui de S. Hachi (1998) confirment la possibilité d'une mise en relation assez directe – et convaincante – entre ces représentations rupestres préhistoriques et les croyances et représentations symboliques et mythologiques actuelles de certains groupes berbères.

S. C.

Imprimerie France Quercy - Cahors
Achevé d'imprimer en mai 2004.
Dépôt légal à parution.
Imprimé en UE.



9 782744 904523

ISBN 2-7449-0452-X